WIDENER
HN J8WW 2

Digitized by Google

CP140.55

SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
THE BEQUEST OF
CONVERS FRANCIS,
OF CAMBRIDGE.
(Class of 1815.)
Received 1 June,
1864.

Digitized by Google

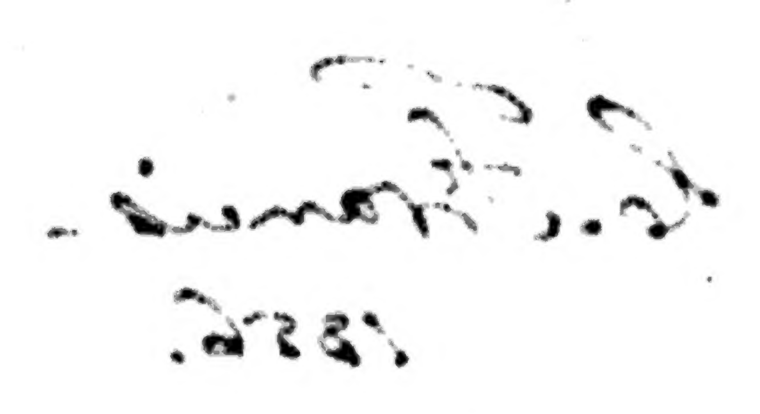
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

C. Francis.
1856.

Digitized by Google



Digitized by Google

THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. FERD. CHR. BAUR,

ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

DR. E. ZELLER,

ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

FÜNFZEHNTER BAND.

JAHRGANG 1856.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1856.

Digitized by Google

Inhalt des fünfzehnten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

I. Schweizer, über Schneckenburger's vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs (in zwei Theilen, Stuttgart 1855) 1

II. Planck, über Gegensatz und Ziel der morgenländisch- und der abendländisch-christlichen Entwicklung 32

III. Hilgenfeld, das System des Gnostikers Basilides . . 86

IV. Baur, das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben 121

Zweites Heft.

I. Schweizer, über Schneckenburger's vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs (zweiter Artikel) 163

II. Baur, der erste petrinische Brief, mit besonderer Beziehung auf das Werk: Der petrinische Lehrbegriff. Beiträge zur biblischen Theologie, so wie zur Kritik und Exegese des ersten Briefes Petri und der petrinischen Reden, von Lic. Dr. Bernh. Weiss, Privatdocenten an der Universität zu Königsberg. Berlin 1855. 193

III. Köstlin, über die Entstehung des Buchs Henoch . . 240

IV. Volckmar, über den Simon Magus der Apostelgeschichte und den Ursprung der Simonie 279

Drittes Heft.

I. Volckmar, über Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, mit besonderer Beziehung auf den Philipper- und Barnabasbrief, so wie auf das Buch Judith 287

Digitized by Google

Seite
II. Köstlin, über die Entstehung des Buchs Henoch (Schluss) 370
III. Keim, Bedenken gegen die Aechtheit des Hadrian'schen Christen-Rescripts 387
IV. Zeller, über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum 401

Viertes Heft.

I. Schweizer, Conradus Vorstius. Vermittlung der reformirten Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen . . 435
II. Seyerlen, Avicebron, De materia universali (Fons vitae). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 486
III. Die Theologie der Thatsachen 544

Digitized by Google

THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. FERD. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

DR. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

FÜNFZEHNTER BAND.
JAHRGANG 1856.

ERSTES HEFT.

TÜBINGEN.
VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.
1856.

C P 110.55

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

I. Schweizer, über Schneckenburger's vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs (in zwei Theilen, Stuttgart 1855) 1

II. Planck, über Gegensatz und Ziel der morgenländisch- und der abendländisch-christlichen Entwicklung 32

III. Hilgenfeld, das System des Gnostikers Basilides . . 86

IV. Baur, das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben 121

Die Theologischen Jahrbücher erscheinen in vierteljährlichen Heften von durchschnittlich mindestens neun Bogen. Vier Hefte bilden einen Band; Titel und Inhaltsverzeichniss werden dem vierten Hefte beigegeben werden. Das Erscheinen der Hefte ist für die Zukunft so geordnet, dass das erste Heft jedes Jahrgangs noch vor dem Anfang des Jahrs, die weiteren regelmässig von drei zu drei Monaten ausgegeben werden.

Der Preis des Jahrgangs (welcher nicht getrennt wird) beträgt n. 6 fl., 3 Thlr 18 ngr.

Für Inserate werden 4½ kr., 1¼ ngr. pr. Zeile, für Beilagen (400 in ⅛ oder ¼ Bogen) 1 Thlr berechnet.

Digitized by Google

I.

Ueber Schneckenburger's vergleich nde Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs.

(In zwei Theilen. Stuttgart 1855.)

Von

Dr. Alex. Schweizer.

Erster Artikel.

Bestreitung des gewählten Ausgangspunktes (des Kap. I.).

Ueber den Werth dieser comparativen Dogmatik kann unter den Theologen nur Eine Stimme sein. Der Verfasser hat seine Meisterschaft schon in früheren Arbeiten bewiesen; dieser Nachlass giebt erst die zusammenhängende Ausführung des Ganzen, und ist vom Herausgeber, Herrn Pfarrer Eduard Güder in Bern, mit ebenso viel Sachkenntniss als freier Aneignung der Einsichten des Lehrers so glücklich bearbeitet worden, dass das Werk an den Mängeln nachgelassener Schriften nicht leidet.

Dem Einsender ist durch die erwünschte Herausgabe dieser Schrift die Aufforderung nahe gelegt, seine Auffassung des reformirten Lehrbegriffs mit der nun erst ganz ausgeführten des sel. Schneckenburger zu vergleichen, was früher nur sehr vorläufig geschehen konnte [1].

Vor Allem muss ich die ausserordentliche Feinheit und Schärfe bewundern, mit welcher Schneckenburger die dogmatischen Lehrbildungen und ihren innern Zusammenhang zu verfolgen verstanden hat, die seltene Vertrautheit mit der dogmatischen Literatur, das kritische Verständniss der mannigfaltigen

---

1) Im Nachworte zu meiner Dogmatik. Theol. Jahrb. 1848. S. 57 f.

Digitized by Google

Wendungen, welche Einer und derselben Grundidee gedient haben, ja selbst die Ausprägung des für so neue Untersuchungsarten zu wählenden Styls, der unstreitig neu, aber scharf bezeichnend und deutlich die Feinheit des Inhaltes ausdrückt. Wohlthuend ist auch die doch immer wiederkehrende Unparteilichkeit, mit welcher die Vorzüge und Mängel des einen und des andern protestantischen Lehrbegriffes beleuchtet werden, so dass eine gewisse Vorliebe für den lutherischen Typus nur hin und wieder durchschimmert.

Die Eigenschaften, durch welche das Werk eines der hervorragendsten in der dogmatischen Literatur geworden ist, werden die verdiente Anerkennung finden, ohne dass wir hier bei ihnen verweilen. Viel wichtiger ist es, die ausgeführten Ansichten selbst über den Unterschied der beiden Lehrbegriffe zu prüfen und ein Urtheil über die Ergebnisse sowohl, als über die Hauptpunkte der Untersuchung zu begründen. Dazu will hier ein Beitrag gegeben werden, und zwar soll vorerst mit Rücksicht auf das erste Kapitel und den Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung geprüft werden, wie weit Schneckenburger das Eigenthümliche des reformirten Lehrbegriffes zutreffend charakterisirt habe.

Der Verfasser war ganz in seinem Rechte, wenn er, wie das gediegene Vorwort des Herausgebers es vertheidigt, den Umfang der Lehrbildungszeit nicht allein auf die reformatorische und Symbole erzeugende Periode beschränkt, sondern auch die spätere Dogmatik mit berücksichtigt, so weit sie immer noch das Lehrsystem ausgebaut oder wenigstens theilweise erklärt hat, so weit dasselbe Princip noch in Entfaltung begriffen ist. Ausgeschlossen blieb mit Recht die neuere Zeit, welche theils durch unbewusste Vermischung lutherischer und reformirter Anschauungen, theils durch individuelle Meinungen der einzelnen Lehrer hinlänglich dargethan hat, wie weit sie vom Verständniss und Zusammenhang mit dem altkirchlichen Lehrbegriff abgekommen ist. Diese Zeitgrenze wäre aber strenger inne zu halten gewesen; ein Friedrich Osterwald, vollends ein J. Casp. Lavater hätten viel bedingter zur Charakterisirung der reformirten Besonderheit benutzt werden sollen, da ersterer schon sehr bestimmt

die reformirte Orthodoxie arminianisirend und lutheranisirend verlassen hat, und letzterer eine so originelle, höchst individuelle Subjektivität frei in sich walten liess, dass man ihn ebenso leicht für katholische, lutherische, arminianische Besonderheiten citiren könnte. Osterwald wird vom Verfasser für sein sollende reformirte Eigenthümlichkeiten als Beweis angeführt, die gerade von den rechtgläubigen Zeitgenossen, offiziell z. B. von der Geistlichkeit Berns, als sein Abfall vom reformirten Wesen betrachtet und förmlichst desavouirt worden sind. Sein Zurückstellen der Lehrbestimmtheit, sein Latitudinarismus, sein Dringen auf praktische Frömmigkeit war keineswegs eine ächt reformirte Eigenthümlichkeit, sondern ganz dieselbe Reaktion wider die dogmatische Steifheit der Kirchenlehre, welche seit Anfang des 18. Jahrhunderts gar nicht mehr blos in pietistischer, sondern auch in human ethischer Weise bei allen Confessionen gleichmässig auf die Bahn gebracht wurde; in der reformirten Schweiz datirt sich von Osterwald, Turrettin und Werenfels der Beginn des völligen Umschwungs, eines Umschwungs, dessen Ziel gerade die Abstreifung der confessionellen Sonderbestimmtheit geworden ist. Ebenso precair scheint mir Lavaters Führen eines Tagebuchs, das noch mit ein Zeugniss sein soll von dem reformirten Trieb zur Selbstprüfung und Heiligung. Dieses geistige Sichimspiegelbesehen hing ohne Zweifel mit des Mannes persönlichen Vorzügen und ebenso anerkannten Fehlern zusammen, und konnte ohne den mindesten Einfluss des reformirten Genius um so leichter sich ergeben, als damals hervorragende und berühmte Männer, die durch humanen Gemeinsinn und Edelmuth unter sich verbunden waren, fast sämmtlich den Wetteifer in der Selbstveredlung getheilt haben. — Ich erwähne diese Ueberschreitungen des Umfanges der wirklich reformirten Lehrzeugen darum, weil sie bei Schneckenburger zusammenhangen mit einer, wie wir sehen werden, doch etwas schiefen und unrichtigen Deutung der praktischen Agilität der Reformirten.

Auch die Methodik der Stoffesvertheilung, fein und kunstvoll gewählt, verdient unsere Aufmerksamkeit. Abgesehen von einer theilweisen Willkür in der Art, wie einzelne Lehrstücke oder Seiten und Elemente der Lehre auf einander folgen, auf-

Digitized by Google

genommen oder weggelassen werden können, worüber der Herausgeber S. IV. nähere Auskunft ertheilt, ist im Grossen und Ganzen eine Methode zum Grunde gelegt, die zum Verfahren des reformirten Lehrbaues so ziemlich das Widerspiel bildet; die sogenannten subjektiven Dogmen gehen in grosser Ausführlichkeit voraus, und fast nur wie ein Anhang folgen am Schlusse die objektiven Dogmen, welche als Postulate des vorher analysirten reformirt frommen Selbstbewusstseins, als Produkt der vorher dargelegten subjektiven Eigenthümlichkeiten noch mit genommen sind. Es lässt sich nicht verkennen, für die kritisch analysirende Betrachtung kann diese Methode ihren Vortheil haben, wie wenn ich ein Gewebe in seine Fäden auflösend da beginne, wo der Weber geendet hat; und gewiss verdankt Schneckenburger viele überraschende Einblicke in's Werk der reformirten Lehrarbeit gerade diesem Standpunkt, von welchem aus er die Dinge betrachtet hat. Er hält aber dafür, das Lehrgebäude sei wirklich in derjenigen methodischen Succession, in welcher es hier kritisch untersucht wird, auch entstanden, und so liegt in dieser Methode eine *petitio principii;* sie ist gerechtfertigt, wenn des Verfassers Totalansicht von der reformirten Eigenthümlichkeit die richtige ist, participirt aber an der unrichtigen Auffassung selbst, wenn diese unrichtig sein sollte. Kurz, wer die Wege sich führen lässt, welche Schneckenburgers Gesammtansicht gebahnt hat und bahnen musste, um überall ausführbar zu werden, wird sehr auf der Hut sein müssen, bei dieser Methode das Unrichtige in der Gesammtauffassung noch entdecken zu können. Auffallend ist es doch, für Charakterisirung des reformirten Lehrbegriffs, gegenüber dem lutherischen, die reformirte Betonung der guten Werke als Ausgangspunkt gewählt zu sehen, als ob diese allerdings begründete feine Differenz in der Lehre von den guten Werken die übrigen Differenzen des reformirten und des lutherischen Lehrbegriffs veranlasst oder gar erzeugt hätte. Und so meint es der Verfasser; es soll ihm diese Lehre von den Werken nicht etwa nur als charakteristisches Erkennungszeichen der reformirten Eigenthümlichkeit dienen, sondern diese praktische Stimmung der Frömmigkeit soll die Quelle dessen sein, wodurch der reformirte Lehrbegriff vom lutherischen ein

Digitized by Google

verschiedener geworden ist. Dass sich die Alten der Wichtigkeit dieser entscheidenden Differenz freilich nicht bewusst waren, die Lutheraner so wenig als die Reformirten, — die Werklehre ist ja niemals zu den bekannteren Controversen gezählt worden, — giebt Schneckenburger zu; es wird sich also nun fragen, ob wir, das den Alten nicht aufgegangene Bewusstsein über den Quellpunkt ihrer controversen Lehrbildung nun erst zu Stande bringend, den alles erklärenden Punkt da finden können, wo Schneckenburger ihn sehen will, und woran allerdings sehr Vieles gehangen hat.

Gehen wir mit dieser Frage über zur Betrachtung der Grundansicht selbst, welche der Verfasser von der Eigenthümlichkeit des reformirt frommen Geistes sich gebildet hat: so ist sie offenbar beherrscht von dem Eindruck, welchen die praktische Agilität der reformirten Frömmigkeit auf den aus dem lutherischen Gebiete hergekommenen Theologen gemacht hat. Schon in den früheren Abhandlungen, wieder in der Schrift über den doppelten Stand Christi, und vollends in dieser comparativen Dogmatik kehrt in alle Dogmen verfolgt immer wieder die Hervorhebung dieser reformirten Geschäftigkeit gegenüber der eher quietistischen lutherischen Frömmigkeit, welche von der Glaubensrechtfertigung oder Sündenvergebung befriedigt, keinen solchen Trieb in sich fühle, nun erst noch wichtige Aufgaben zu lösen, die Kirche würdig zu organisiren, Disciplin über die Sitten zu üben, das Staatsleben von Missbräuchen zu reinigen u. s. w. Selbst der Missionstrieb sei zuerst von Calvin bethätigt worden, allgemeinere Betheiligung am Staatsleben, sei es in republikanischer, sei es in constitutioneller Form, habe sich besonders bei reformirter Frömmigkeit entwickelt, bis zu theokratischem Einschreiten wider wunderliche Herren, die der Lutheraner, eben wenn er fromm ist, gewähren lasse, weil er Gott und Christo anheimstellt, die Welt zu regieren.

Wir geben nicht nur das Thatsächliche dieser Differenz zu, und erinnern noch daran, dass selbst die Entwicklung der Industrie ganz vorzugsweise da, wo reformirte Frömmigkeit herrschte, gediehen ist, bei den Calvinisten in Frankreich und ihren späteren Colonien in Deutschland, ferner in Holland, England, in

Digitized by Google

der reformirten Schweiz, in den reformirten Rheinprovinzen; sondern wir anerkennen sehr gerne, dass eben Schneckenburger vollständiger und feiner, als es vor ihm Niemand gethan hat, diesen charakteristischen Zug der reformirten Frömmigkeit nach allen Seiten verfolgt, und den Einfluss desselben auf die verschiedensten Dogmen nachgewiesen hat. Was uns Reformirten weniger auffällt, musste dem mitten in reformirtes Leben und Studiren verpflanzten Lutheraner gerade recht überraschend entgegentreten, so dass diese im Allgemeinen freilich längst erkannte Eigenthümlichkeit der reformirten Confession nun in ihrer vollen Schärfe und Tragweite gezeichnet vorliegt. Es ist vollkommen begründet, die reformirte Frömmigkeit hat einen starken Trieb zum praktischen Wirken bethätigt, und selbst der industrielle Gewerbsfleiss ist, wenn freilich nicht als Produkt dieser Frömmigkeit zu betrachten, doch da besonders aufgetreten, wo auch der reformirte Typus festwurzelte.

So wenig wir an diesem Verdienste Schneckenburgers irgend etwas auszustellen wüssten, so bedenklich erscheinen uns dagegen die Operationen, welche er mit diesem charakteristischen Punkte vorgenommen hat, die Art, wie dieses in die Rechtfertigungslehre selbst hineingeschoben wird, theils dass um dieses praktischen Triebs willen die reformirte Frömmigkeit der römisch-katholischen näher stehen soll als die lutherische, theils dass dieser praktische Trieb aus einer andern Psychologie und Gemüthsverfassung abzuleiten sei, theils endlich, dass die Prädestinationslehre der Reformirten nur um dieser psychologischen Besonderheit willen nachgekommen sei, als das Mittel nämlich, die sonst katholische Werkbetonung doch für den protestantischen Boden zu ermöglichen. Gegen diese Anschauungen haben wir theilweise oder absolut Einsprache zu erheben.

Dass um dieser Hervorhebung der guten Werke willen die Reformirten den Katholiken näher stehen als die Lutheraner, indem selbst die Rechtfertigungslehre durch das Dringen auf gute Werke alterirt werde, ist die erste Behauptung, welche wir nicht einfach anerkennen können.

Zugegeben, „die Frömmigkeit des Reformirten sei eine im Handeln sich darstellende, praktische, während die des Luthera-

Digitized by Google

ners, schon im Gerechtfertigtsein befriedigt, diese Bethätigung in Werken nach Aussen nicht bedürfe," so waren sich doch auch hierin die Reformirten des entschiedensten Gegensatzes zum römisch-katholischen Wesen bewusst, und dieser Gegensatz ist durchaus nicht schwächer als bei der lutherischen Lehrweise; es ist nur eine andere Art, nicht ein minderer Grad von Protest wider die römische Frömmigkeit. Schneckenburger giebt doch auch wieder selbst zu (S. 83), der katholisirende Anschein sei doch eben nur ein Schein, aber den letzten Grund dafür hat er hier übersehen. Die ganze Reformation protestirte gegen die so wesentlich ascetisch kirchlich gefasste Idee der guten Werke, welche im Katholicismus grösstentheils auf cultisch gottesdienstliche Verrichtungen reducirt worden waren. Viele Gebete hersagen, Messe lesen lassen, Altäre schmücken, Heiligthümer beschenken, Wallfahrten, Fasten, Kasteiungen, grosses Quantum von Gottesdienst, Vermehrung der heiligen Zeiten und Oerter, des priesterlichen und mönchischen Personals, alles dieses hatte den christlich-ethischen Begriff der guten Werke verdrängt und verfälscht. Die ganze protestantische Reformation widersetzte sich diesem Unwesen sicherlich nicht im Interesse, dass gar keine praktische Bethätigung der christlichen Frömmigkeit vorkomme, sondern dass die rein christliche wieder hergestellt werde. Indem man die werkheilige Ascese ganz zurückwies und das cultische Leben ungemein reducirte, so sehr, dass auch Luther anfänglich die Idee des Cultus selbst misskannte und bis zur Einseitigkeit behauptete, der instituirte Gottesdienst sei nur des groben, halb heidnischen Volkes wegen nöthig, und hätte ganz wegzufallen, wenn Alle wahrhafte Christen wären: wollte man offenbar den Gottesdienst des christlich frommen Lebens desto angelegentlicher empfehlen, das sittlich Heilige statt des cultisch und ascetisch Heiligen. Fromm leben im Hause, im Berufe, in der Geselligkeit, als Bürger, Familienglied u. s. w. galt mehr, denn neben schlechtem Leben ein abgesondertes Cultusgebiet pflegen. Bucer spricht unstreitig im Sinn des ganzen Protestantismus, wenn er klagt, „mit Beseitigung ächter Frömmigkeit habe man durch äussere Opfer und Sakramente die göttliche Gunst erschmeicheln wollen, und durch diese Werke die Bekehrung des Herzens zu

Digitized by Google

ersetzen gesucht;" wenn er den Hauptzweck der Reformation in zwei Fragen zusammenfasst, theils „auf welchem Wege die Vergebung der Sünden erlangt werde," theils „welches die rechte Gottesverehrung und das Gott wohlgefällige Leben sei" [1]).

Gerade weil die Herstellung des ächten christlichen Lebens bezweckt war, nahm man es so genau mit dem Begriff der guten Werke, und überzeugt, dass nur das in sie hineingelegte Verdienst die Ausartung veranlasst habe, fasste man den Begriff der guten Werke als völlig verdienstlos, nicht nur dass er nie rein und ganz sich von uns verwirklichen lasse, sondern auch dass, so weit er doch verwirklicht werde, alles von Gott uns geschenkt sei, die Kraft sammt ihrer Bethätigung, endlich dass was Gott gefalle nicht das äussere Werk als solches sei, sondern die ihm zum Grunde liegende Gesinnung. Wer bei Gott etwas verdienen will und darum gute Werke übt, übt sie eben nicht um des Guten selbst willen, verräth vielmehr, dass sie ihm eigentlich unangenehm seien und er sie nur aus Gründen auf sich nehme, die ausser ihnen selbst liegen. Wer dagegen Gutes thut, um sein inneres Bedürfniss, den Trieb zum Guten zu befriedigen, der empfindet im Ausüben guter Werke einen Genuss, und denkt nicht daran, etwas anderes zu bezwecken.

Dieses sind so sehr die im ganzen Protestantismus wesentlich begründeten Ueberzeugungen, dass die Lehre von den guten Werken nicht der Ausgangspunkt werden kann, von welchem aus die Besonderheit der beiden protestantischen Lehrbegriffe erklärt werden dürfte. Es mussten eben andere Interessen und Strebungen da sein, um bei dieser gemeinsamen Grundüberzeugung dennoch die ungleiche Entwicklung dieses Lehrstücks hervorzubringen. Man wird diese Ungleichheit nicht ohne Missdeutungen expliciren können, wenn man mit Schneckenburger dieses Lehrstück zum beleuchtenden Ausgangspunkte wählt.

Folgen wir indess dem Verfasser in seine äusserst feinen Operationen, so zeigt er uns in dreifacher Weise, wie die Reformirten im Unterschiede von den Lutheranern die guten Werke viel stärker betont hätten. Zuerst legt er die beiden gemein-

1) Vgl. meine Centraldogmen I. S. 6. 14.

Digitized by Google

same Ansicht und Lehre dar, namentlich dass die guten Werke nicht zur Rechtfertigung mitwirken, dennoch aber ihre Nothwendigkeit hätten. Die Reformirten seien aber viel weiter gegangen im Begründen dieser Nothwendigkeit.

1) Die erste sei die subjektive, d. h. das Subjekt werde seines Glaubens selbst erst gewiss durch Bethätigung des Glaubens in guten Werken, eine Auffassung, die dem Lutheraner unerträglich sei (S. 39), theils weil unsere nie genügenden Werke eher das Gegentheil wirken, theils weil die Rechtfertigung ihm durch objektive Mittel, durch die Sakramente conferirt werde. Im frommen Selbstbewusstsein, im Glauben habe der Lutheraner die unmittelbare Gewissheit seiner Adoption, der Reformirte aber sei der Aechtheit seines Glaubens nicht sicher, bis zwar nicht die äusseren Werke, aber doch die innere, gottgefällige praktische Gesinnung mit ihrer Bethätigung ihn als probehältig erweise.

Wenn wir diese Verschiedenheit anerkennen, so muss gleich auffallen, dass Schneckenburger selbst sie nur als eine abgeleitete hinstellen kann, indem er theils den verschiedenen Sakramentsbegriff zur Erklärung bedarf, theils dann auf die weiter zurückliegende Verschiedenheit im Begriff und Wesen des Glaubens hinweisen muss. Ein drittes, was noch tiefer zum Grunde liegt, hat er zwar nicht übersehen, aber polemisch hier zu beseitigen unternommen, ich meine die Prädestinationslehre. Denn das gerade soll durch alle diese Operationen nachgewiesen werden, dass der ganzen confessionellen Differenz „eine tiefe, ob auch feine Verschiedenheit der religiösen Gemüthszustände zum Grunde liege, somit eine ganz nur subjektive, die sich nicht zurückführen lässt auf die von Schweizer gebotene Bestimmung der Differenz beider Confessionen. Sie liege ganz auf dem subjektiven anthropologischen Gebiet, und man könne nicht sagen, dass jene geschilderte reformirte Weise das Vorherrschen des absoluten Abhängigkeitsgefühls voraussetze, entschiedener als die lutherische auf das Prädestinationsdogma zurückweise“ (S. 52).

Wir hätten also zuzusehen, wie die unläugbar praktischere Stimmung der reformirten Frömmigkeit zu verstehen sei, zunächst also, warum der Reformirte im Unterschiede vom Lutheraner seinen eigenen Glauben und Gnadenstand erst aus der entsprechen-

Digitized by Google

den praktischen Bethätigung als den ächten mit Sicherheit erkennt, während der Lutheraner in seiner unmittelbaren Glaubensgewissheit durch das Betrachten seiner immer ungenügenden Werke eher gedemüthigt als beruhigt werde. Schneckenburger antwortet, dieses Bedürfniss, sich durch die entsprechende Bethätigung der Aechtheit des Glaubens erst recht zu versichern, wurzle eben in einer besondern Art des frommen Gemüthszustandes, die er nicht müde wird, überall als eine „reflektirende Richtung des frommen Selbstbewusstseins" (S. 53 u. oft), als ein „sceptisches Verhalten" zu bezeichnen. „Da die Reflexion sieht, dass unächter Glaube vorkommen kann und falsche Rechtfertigungszuversicht, die sich später als eitel erweisen, so bedürfe man den praktischen Vorsatz und Trieb des Gehorsams, und der ununterbrochenen Heiligung als des allein sichern und Beruhigung einflössenden Kennzeichens für das ächte Gläubig- und Gerechtfertigtsein, eine Heiligung und einen Trieb, der mit dem Glauben selbst auch aus dem göttlichen Gnadenwerke her ist."

So richtig nun dieses Thatsächliche sein wird, so erhebliche Bedenken drängen sich doch auf gegen diese Art, es zu erklären. Also „der reformirte Lehrbegriff ist das Produkt einer nun einmal gegebenen reflektirenden Stimmung des frommen Selbstbewusstseins, der lutherische aber einer nicht reflektirenden, zu unmittelbarer Intuition geneigten. Dort ist man misstrauisch gegen sein eigenes Gläubigsein, beginnt sceptisch; ähnlich wie Cartesius erst aus der Thatsache des Denkens das Sein sicher erschliesst, so wisse man, dass man ein Gläubiger sei, erst sicher aus der praktischen Bethätigung des Glaubens." Bei dieser Erklärungsweise über den Unterschied der beiden Confessionen schiessen wir aber weit über das Ziel hinaus, wir müssten geradezu behaupten, dass, unter den Protestanten wenigstens, alle Verstandesmenschen reformirt und alle Gemüthsmenschen lutherisch zu sein hätten. Schneckenburger sucht wirklich zu zeigen, „die reformirte Psychologie fasse die Seele nur als Intelligenz und Willen, welche nur sehr allgemein als Herz oder Geist zusammengefasst würden" (S. 61). „Ja der Glaube selbst sei ihr nur zustimmende Ueberzeugung und praktischer Trieb, ein *habitus*, von welchem nur durch Reflexion Selbstgewissheit zu haben

Digitized by Google

sei durch die Aktionen, welche er aus sich hervortreibt, er sei nur erkennende Zustimmung oder schon die praktische Bethätigung; denn die *fiducia*, welche dem Lutheraner das eigentliche Wesen des Glaubens bildet, komme dem Reformirten erst als Effekt hinzu aus der Bethätigung" (S. 58). „Es könne einer ein ächter Gläubiger sein, ohne es aber zu wissen, ein anderer könne es zu wissen meinen, sich für ächt gläubig halten, ohne es zu sein. Jene Gewissheit müsse aber doch erstrebt werden, damit man Gott gebührend für den Glauben danke" (S. 61). Unter den Gläubigen gebe es also Klassenunterschiede, einfache Gläubige und solche, die darum auch wissen. Während der Lutheraner keine Rechtfertigung kennt ohne Bewusstsein von ihr, die ihm im Sakrament gegeben wird, kann der Reformirte selig werden und den ächten Glauben haben ohne festes Bewusstsein der Rechtfertigung. Die Rechtfertigungsidee trete darum zurück, da einer selig werden kann ohne das Bewusstsein der ihm ertheilten Rechtfertigung (S. 62). Wichtiger werde, dass der Glaube ein lebendiger und fruchtbarer sei. Das Gehen zum Sakrament, bei welchem nur, wer seines Glaubens bewusst ist, Gnade empfängt, sei eine Pflichtleistung geworden, an die man ängstlich gehe, weil die Würdigkeit des Subjekts zweifelhaft sein könne (S. 64).

Fast zur Karrikatur ist hier die reformirte Physiognomie überscharf gezeichnet, weil dieser im Glauben liegende praktische Trieb als die Quelle der Besonderheit dargestellt werden will. Die übertriebene Schärfung wird von selbst in's richtige Maass zurücktreten, so bald wir jenes Dringen auf praktische Bethätigung nicht als das Primäre, sondern als ein Sekundäres erkennen.

Beleuchten wir klar, wo und wie die Erklärungsweise Schneckenburgers von der unsrigen abgeht. Er behauptet: Erst zu dieser sonst schon fertigen reflektirenden Subjektivität, zu dem sonst schon vorhandenen Dringen des Glaubens auf Selbstversicherung durch die Praxis sei dann das so starke Hervorheben der absoluten Prädestination hinzugekommen. „Weil die Reflexion auch Scheinglauben und Scheingnade kenne, der Verworfene zeitweise auch das Glaubensfeuer fühlen, dieses unächte aber dem ächten sehr ähnlich scheinen kann, kurz weil die innern Erfahrungen des Wiedergebornen auch einem Verworfenen

Digitized by Google

sehr analog zukommen können, so könne die subjektive Erfahrung nie für sich ein sicheres Kennzeichen sein. Daher führe die reflektirende Richtung des Selbstbewusstseins zur Nothwendigkeit, sich des Glaubens durch Werke bewusst zu werden, und weil die Erprobung erst mit dem Lebensende, Beharren bis an's Ende geleistet wäre, auf die Prädestination zurück" (S. 53). Ich fasse die Sache umgekehrt: weil man aus andern Gründen bis zur absoluten Gnadenwahl vordringt als zum entscheidenden letzten Grund unseres Heils, so ergiebt sich hieraus die Nothwendigkeit, den empirischen Zeichen des Erwähltseins sorgfältig nachzugehen, auf dass das Subjekt an den Wirkungen den Beweis habe, dass es ein erwähltes sei. Schneckenburger sucht im reformirten Glauben etwas für sich ungenügendes, das zur Ergänzung dieses Mangels mittelst der Werke getrieben hätte, analog wie der katholische Glaubensbegriff ein dürftiger ist, daher er erst durch die Liebe erfüllt das Heil wirken könne. Dieses ist eine Misskennung, da die Reformirten vollkommen protestantisch wider die katholische Vorstellung so eifrig sich gerichtet haben, als nur immer die Lutheraner, und sicherlich die *fiducia* zum Glauben selbst rechnen, nicht aber blos als ein zu ihm noch hinzukommendes betrachten. Allerdings wächst und befestigt sich durch die Bethätigung die Kraft des Glaubens, und zwar am bestimmtesten das ihm wichtigste Element der *fiducia*. Es ist aber schief, dieses so zu deuten, als ob der Glaube ohne *fiducia* sein könne, und diese erst zu ihm hinzukomme. Allerdings findet der Reformirte die Heilszuversicht nicht wesentlich durch die Sakramente sich conferirt, da diese gar oft das eben nicht wirken, was sie wirken sollen; aber dieses bedingtere Bauen auf die Sakramentsübung hat ganz andere Gründe, als nur den praktischen Trieb oder die reflektirende Stimmung des Selbstbewusstseins. Der Grund ist ganz einfach, weil die Quelle des Heils nur Gottes in Christo exhibirte Gnade selbst sein kann, weil das Seelenheil nur auf Gott, nicht auf sakramentliche Uebungen gebaut werden soll. Dieses Sichhingeben an Gott allein ist zwar veranlasst und geschärft durch die Kreaturvergötterung und Superstition der römischen Frömmigkeit, in sich selbst aber keineswegs eine blosse Reflexionssache. Wenn für die Meinung, der reflektirend scep-

Digitized by Google

tische praktische Trieb sei das Primitive, dessen mangelhafte Einseitigkeit dann sekundär durch die auch wieder einseitige absolute Prädestination habe ersetzt werden sollen, angeführt wird, dass Calvin von der Prädestination erst nach der Lehre von der Wiedergeburt handle: so müssen wir in Erinnerung bringen, wie Calvins *Institutio*, nach welcher andere Schriften sich gerichtet haben, aus einem fast populären Entwurf über die hergebrachten Katechismusmaterien zu ihrer spätern Gestalt erwachsen ist [1]), somit aus der Stellung der einzelnen Lehrstücke nicht erschlossen werden darf, dass der Inhalt später gestellter erst durch den Inhalt früher gestellter in Calvins Seele erzeugt worden sei. Auch hat Calvin, wenn schon er die Prädestination erst nach der Wiedergeburt explicirt, doch im ganzen Buche und schon in den ersten Blättern sie überall voraussetzen und erwähnen müssen. Darum ist auch an Beza nicht so tadelnswerth, wie Schneckenburger will (S. 55), dass er die Prädestination in die Lehre von Gottes Eigenschaften hinaufgerückt und durch diese Neuerung eine scholastische Behandlungsweise veranlasst habe. Beza hat keine Neuerung im Gegensatze zu Calvin gebracht, sondern bei des letztern Lebzeiten und ganz im Einklang mit ihm schon alles Wesentliche über die Prädestination so gelehrt wie später.

Es scheint also doch die Prädestination nicht erst in Folge des sceptisch reflektirenden Selbstbewusstseins und dürftigern Glaubensbegriffes zum Wiedergutmachen dieser Mängel secundär hinzugekommen zu sein, in welchem Falle sie keine Veranlassung gehabt hätte, so äusserst scharf und dualistisch sich auszuführen, sondern umgekehrt, weil man aus andern Gründen, nämlich zu radikalster Beseitigung aller Creaturvergötterung und alles Aberglaubens, der mit cultischen Dingen und Ascese getrieben wurde, auf den Grund alles Heils in Gott selbst vordringen musste und die absolute Gnadenwahl als lehrhaften Ausdruck aufstellte, darum hat man zwar sofort, aber doch secundär und erst hievon abhängig, die nahe liegenden Missdeutungen und Missbräuche dieser Lehre durch das sorgsame Hinweisen auf die Früchte und Zeichen des Erwähltseins beseitigen

---

1) Meine Centraldogmen I. S. 150 f.

müssen. Daher ist ja gar nicht erst den Werken der praktischen Bethätigung, sondern schon dem Glauben selbst diese Stellung angewiesen worden. Dass ich ein Erwählter sei, soll ich aus meinem Gläubigsein, und dass ich ächt gläubig sei, aus den Früchten des Glaubens erkennen und mit Sicherheit erschliessen. Alle die feinen Verschlingungen der reformirten Eigenthümlichkeit, von denen bisher die Rede war, lassen sich dann viel einfacher erklären, ohne dass man nöthig hätte, eine katholisirende Werkbetonung und Mangelhaftigkeit des Glaubensbegriffes vorauszusetzen. Der Glaube ist im reformirten Lehrbegriff nur insofern und nur darum nicht der primäre Hauptbegriff, weil der Glaube selbst erst aus der Erwählung herfliesst; wie Zwingli erinnert, rechtfertigt eigentlich nicht der Glaube, sondern der erwählende Gott. Einfach darum also kann es Gerechtfertigte geben, die von ihrem Gerechtfertigtsein kein Bewusstsein haben. Der Erwählte wird seines Erwähltseins eben nur durch die Realisirung inne.

Schneckenburger hat indess seine Auffassung der Dinge viel schlagender selbst widerlegt, als wir es thun könnten. Er behauptet nämlich: „Im Hochstellen der guten Werke seien die Reformirten den Katholiken näher geblieben, ja so äusserst nahe, dass sie bei diesem Dringen auf die Werke dann nur durch die absolute, Gott allein alle Ehre gebende Prädestinationslehre den protestantischen Boden hätten behaupten können.“ Dieses ist eine durchaus geschichtswidrige, unnatürliche Deutung. Es kann gar kein protestantischer Lehrbegriff so entstanden sein, dass man für's erste mit den Katholiken ziemlich einig gehen will, dann aber, um doch protestantischen Boden inne halten zu können, die Prädestination auf's äusserste geschärft noch hinzu nimmt. Vielmehr ist der Bruch mit dem römischen Katholicismus das erste, die Erneuerung begründende, daher man zuerst dasjenige feststellt, worin diese Opposition und Protestation ihren letzten Halt und Grund findet, Gottes freie Gnade und ausschliessliche Herrlichkeit. Nun erst kann statt verderblicher Werkheiligkeit das Dankgefühl für Gottes Gnadenthaten an uns in Früchten des Glaubens sich bethätigen.

2) Schneckenburger führt aber seine Ansicht noch wei-

Digitized by Google

ter, nicht nur eine subjektive Nothwendigkeit hätten die guten Werke dem Reformirten, sofern er nämlich erst aus ihnen die Zuversicht seines Glaubens schöpfe, sondern auch eine subjektiv-objektive Nothwendigkeit für die Erlangung der Seligkeit (S. 74 f.).

„Wie zur Fixirung des Glaubensbewusstseins, so auch zur wirklichen Erlangung der Seligkeit bedarf der Reformirte der guten Werke; der Glaube giebt zwar das *jus*, die Werke erst die *possessio* der Seligkeit; somit ist für die wirkliche *salus* noch etwas anderes nöthig, als nur diejenigen guten Werke, welche zum Bewusstsein des Glaubens nöthig sind; sie sind nöthig zur Erlangung der Seligkeit. So abstrakt scheide die reflektirende Richtung zwischen Anfang und Vollendung der Seligkeit. Der Glaube selbst wird gestärkt durch seine Uebung in guten Werken, ohne die er nicht sein kann. Der Lutheraner ist weit entfernt von dieser katholisirenden Forderung guter Werke, ihm ist die Justifikation schon die Adoption und volle Zutheilung der Seligkeit. Die Gnade werde gefährdet, wenn das Fortschreiten und Vollendetwerden des Heils in unsere Bestrebungen und Werke mit verlegt würde. Zur Seligkeit ist nichts nöthig, als was zur Justifikation nöthig ist. Der Reformirte sieht freilich in solchen Werken nicht wie der Katholik ein Verdienst, sondern eine Wirkung der Gnade, indem Gott uns durch die Heiligung zur Seligkeit führt. Erwählt bin ich wie zum Ziel, so zu den hinführenden Wegen.“

Schneckenburger kann wiederum selbst nicht vermeiden, diese übrigens noch sehr zu limitirende Art von Nothwendigkeit der guten Werke durch Hinweisung auf die Prädestination zu erklären; nur soll alles vom „abstrakten, reflektirenden Wesen des reformirt frommen Selbstbewusstseins ausgehen.“ „In je abstraktere Höhen der Reformirte zurückgeht, sein Heil in Gottes Rathschluss unmittelbar zu gründen, desto mehr bedarf er in konkreter Weise der faktischen Realisirung. Daher diese Agilität durch den Prädestinationsglauben bedingt ist. Wo dieser wegfällt, wird das Dringen auf das Praktische dann leicht pelagianisch, wie bei den Arminianern“ (S. 85).

Dieses eben wird die richtige Vorstellung von der Sache

Digitized by Google

sein, dass die praktische Agilität durch den Prädestinationsglauben bedingt sei; nur muss man den Satz wirklich geltend machen und nicht zu seinem Gegentheil umdeuten. Der Prädestinationsglaube ist nicht so abstrakt reflexionsmässig entstanden, wie Schneckenburger behauptet; ein sehr unmittelbares frommes Bedürfniss dringt auf dieses Gottalleinvertrauen, auf diese *vera religio* gegenüber der *falsa*, die dem vertraut, was nicht Gott ist. Man hat sicherlich nicht zuerst die praktische Agilität gehabt und hinterher, um sie vor Pelagianismus zu sichern, die Alles begründende Gnade hinzugelehrt; sondern man hat vorerst das Interesse, dieses letztere festzustellen und dann erst das weitere. Es lässt sich ja nicht läugnen, auch die arminianisch-socinianische Richtung ist und bleibt protestantisch, und wollte gerade nur eine durchgreifendere Reformation, nicht eine minder weit gehende. Es fiel ihr nicht ein, dass das Thätigsein des Glaubens an sich unevangelisch wäre.

Uebrigens hat Schneckenburger doch auch hier die Nothwendigkeit der guten Werke oder der Heiligung für das Seligwerden viel stärker aufgefasst, als sie wirklich gemeint war. Osterwald, den er (S. 75) als Zeugen anführt, kann eben hiefür als genuiner Zeuge nicht gelten, da er der Orthodoxie gerade die Vernachlässigung der Moral vorwirft, völlig analog, wie der Pietismus der lutherischen Orthodoxie diesen Vorwurf gemacht und darum oppositionelle Correkturen beliebt hat, wofür ich auf mein Werk über die reformirten Centraldogmen verweise. Was aber von ältern Zeugen citirt wird, beweist nur so viel, dass katechetische und ascetische Autoren gerne auf das nothwendige Sichthätigerweisen des Glaubens zu dringen pflegten, wofür man in der lutherischen Kirche sehr leicht eben so viele Citate sammeln könnte. Die eigentliche dogmatische Lehrmeinung war nur diese: wer gerechtfertigt und in den Gnadenstand aufgenommen ist, der könne von der Gnade dazu getrieben gar nicht anders, als nun auch die Heiligung immer mehr verwirklichen; wie die Lutheraner übrigens auch lehrten, der Glaube könne nicht sein ohne Früchte. Protestiren sie dagegen, dass die Werke irgend Mitcausalität der Seligkeit seien (S. 76), so haben auch die Reformirten nicht von ferne gelehrt, dass in den guten Werken

Digitized by Google

eine mitwirkende, neue Quelle zur Seligkeit enthalten sei, sondern nur eine unausbleibliche Manifestation der eigentlich seligmachenden Causalität, d. h. nicht erst des Glaubens, sondern schon der erwählenden Gnade. Muss es denn ein abstraktes Reflektiren sein, wenn man dem Glauben ausdrücklich seine Früchte beigiebt? Es ist irre leitend, von „Nothwendigkeit der guten Werke für Erlangung der Seligkeit" zu reden, wenn doch der Ausdruck Erlangung betont und erklärend geschwächt werden muss, damit der ganze Satz nicht völlig falsches ausspreche. Die reformirte Meinung und deutliche Lehre ist ja einfach diese: die dem Erwählten schlechthin sicher gestellte Seligkeit erlange er in der Regel in der Weise, dass er von der Gnade auf dem Wege derjenigen Heilsordnung, in welcher auch die guten Werke liegen, an das Ziel geführt werde. Dieses nun eine „Nothwendigkeit der Werke für Erlangung der Seligkeit" nennen, heisst zweideutig reden und darum Missverständniss veranlassen. Ganz schief ist vollends der Satz (S. 75): „Zur wirklichen Erlangung der *salus* sei noch etwas weiteres gefordert als nur diejenigen Werke, welche blos die Glaubensgewissheit geben." Denn ganz dieselben Werke, welche das letztere wirken, sind es auch, die der Weg sind zum Erlangen der Seligkeit. Kein Reformirter hat je eine eigentliche Nothwendigkeit der guten Werke zur Erlangung der Seligkeit behauptet in dem weiten Sinne, wie Schneckenburger es darstellt; sondern es war immer anerkannt, dass wer hinwegstirbt, bevor sich sein Glaube und sein Gerechtfertigtsein in Werken und fortschreitender Heiligung bethätigen könne, dennoch die Seligkeit erlange. Ferner war es gerade reformirte Lehre, dass die sicher zur Erlangung der Seligkeit hindurchtragende Gnade ihr Ziel schaffe trotz grober Vergehungen und zeitweisen Fallens der Wiedergebornen, so dass wer erst gerade vor seinem Tode wieder aufgerichtet wird, darum doch die Seligkeit erlangt, obwohl er gute Werke nicht mehr üben kann. Dass man die Lebenden hinzumahnen pflegte zum Werk der Heiligung, somit sie auf den Weg führte, welcher als der ordentliche, successiv zurückzulegende Weg zum Heil anerkannt war, ist ein gemeinsam christliches Interesse; haben die Reformirten hierin mehr gethan als die Lutheraner, so rührt

Digitized by Google

es her von ihrem Glauben an die Gnadenwahl, welche ohne jenes Dringen auf die ihr entsprechenden Früchte so leicht missbraucht und von der Polemik missdeutet werden könnte.

Schneckenburger geht also auch hier weit über den Sachverhalt hinaus, was mir um so auffallender ist, da er den gerade diese Frage sehr gut beleuchtenden Handel mit Auberry und mit Lescaille (nicht Lescalier) gekannt hat (S. 86). Jener Lausannerprofessor und ihm folgend dieser Aelteste in der französischen Gemeinde zu Basel versuchten gerade nur die gewöhnliche Reaktion wider die gemeinprotestantische Rechtfertigungslehre, und wollten belieben, dass doch auch die guten Werke irgendwie als mitwirkend zur Rechtfertigung und Erlangung der Seligkeit anerkannt werden müssten. Schneckenburger hilft sich mit der Behauptung, es habe sich nur um einen Wortstreit gehandelt, da ja nach seiner Ansicht die reformirte Lehre selbst zu dem hinstrebt, was diese beiden geltend machten. Ich habe beide Streithandlungen aus den Akten in meinen Centraldogmen vorgeführt [1]. Es handelte sich um die sehr erhebliche Frage, ob die Rechtfertigung in blosser Imputation der ausser uns vorhandenen Gerechtigkeit Christi bestehe, oder nicht vielmehr zugleich in der Gerechtigkeit, welche Christus in uns erzeuge und entwickle. Das ganze Corps der Schweizerischen Theologen verneinte diesen letzteren Zusatz als eine alt socinianische Beeinträchtigung. Der Handel war gerade ein Beweis, dass die reformirte Kirche wesentlich wie die lutherische dem Glauben allein die Rechtfertigung zuschrieb, dieses in eine starre Imputationsvorstellung hineinarbeitete und darum innere Reaktionen veranlasste, welche, nichts weniger als blosser Wortstreit, einer Einseitigkeit der kirchlich dogmatischen Lehre begegnen wollten, und dadurch uns gerade, wüsste man es nicht ohnehin, beweisen, dass die Kirchenlehre der Reformirten hier ganz ebenso scharf eine nur imputirte Gerechtigkeit Christi als Justifikation bezeichnet, die Heiligung aber streng von ihr unterschieden hat.

Hiebei hebt Schneckenburger weiter „die Art und Weise hervor, wie bei den Reformirten die Rücksicht auf die

---

1) A. a. O. Bd. I. S. 521 f. II. S. 14 f.

Seligkeit Motiv des Handelns ist und sein darf (S. 94 f.), während sie dem Lutheraner nur Moment des Trostes ist, nicht der Antrieb zum Thun." — „Wieder ist's nur der Gedanke an die ewige Gnadenwahl, welcher das katholische Werkwesen abwehren kann, so wie er dasjenige ist, was im Vorwärtsblicken die Seligkeit Motiv zum Handeln werden lässt." Dieses Zugeständniss muss auch hier nur wirklich geltend gemacht werden, um die in Schneckenburgers Betrachtung vorgehende Verschiebung des Sachverhaltes zurecht zu bringen. Er meint, „das absolute Bedürfniss geht so weit zurück, weil es in nichts empirisch Thatsächlichem seine Ruhe findet," d. h. also die sceptisch reflektirende Beschaffenheit des Selbstbewusstseins treibe erst zum Rückwärtsgehen bis in den allerletzten Grund, in die göttliche Erwählung; und „so bald der Glaube an diese wegfalle, so entstehe ein lohnsüchtiges, werkheiliges Wesen." Es dürfte aber sehr schwer sein, bei Socinianern und Arminianern ein lohnsüchtiges Wesen nachzuweisen, und wieder gilt die Einwendung, man habe sicherlich nicht vorerst katholisirend bleiben und zu Werken durch Aussicht auf zu gewinnende Seligkeit antreiben wollen, dann aber die Prädestination hinzunehmen müssen, um jenes doch protestantisch thun zu können, sondern vorerst habe man der katholischen Superstition und Kreaturvergötterung gegenüber Gottes allein entscheidendes Gnadenwalten absolut anerkannt und dann erst, um dadurch nicht in nur andere Verirrungen zu gerathen, die praktische Bethätigung so stark gefordert, dass man selbst auf die als Ziel aller Gnadenwahl gesetzte Seligkeit hinwies, um zur praktischen Bethätigung zu ermuntern. „Der Eudämonismus, Tugend zu üben, weil man selig werden wolle, sei freilich im vorigen Jahrhundert in der lutherischen Kirche so sehr verbreitet worden als in der reformirten, aber in der ersteren doch erst, nachdem der Pietismus reformirte Einflüsse in's Lutherthum eingeführt habe" (S. 104). — Hier ist zu erinnern, dass ganz analoge Reaktionen des moralisch christlichen Interesses damals auch gegen die reformirte Orthodoxie sich verbreiteten. Die das orthodox dogmatische System ergänzend berichtigende Richtung des 18. Jahrhunderts war gerade so gut wider die reformirte, wie gegen die lutherische Orthodoxie gerichtet. Ich verweise dafür

Digitized by Google

auf Osterwalds *Sources de la corruption*[1]), welche ein reformirtes Seitenstück zu Spener's *pia desideria* gewesen sind. Es ist nur sehr bedingt zuzugeben, dass die pietistische Reaktion durch reformirtes Wesen miterzeugt sei, da sie sich sofort gegen die Orthodoxie überhaupt richtete, gegen die reformirte wie gegen die lutherische. Spener hat überdiess die Union schon wegen der von ihm verworfenen Lehre von der Gnadenwahl für unmöglich erklärt. Er wäre also mindestens nur durch arminianische Ansichten bestimmt worden, und hat an der reformirten Kirche eigentlich nur die Sittendisciplin und bestimmte Gemeindeordnung bewundert. — Was Schneckenburger für blos lutherisch hält, das Thun des Guten nur um des Guten selbst willen im Gegensatz zum Uebernehmen des Guten blos wegen der zu erlangenden Seligkeit, das hat der streng calvinische Danäus schon in seiner Christlichen Ethik bestimmter als kein Lutheraner ausgesprochen (Eth. Ch. ed. 3. pag. 77). „Die Seligkeit selbst ist keineswegs als der Zweck unseres Handelns hinzustellen, es sei denn, wir würden uns selbst höher schätzen als Gott, und unsere Tugend gänzlich zur lohnsüchtigen machen. All unseres Thuns Zweck ist nur Gott und seine Verherrlichung. Daher billigen wir auch nicht den Satz des Lactantius, welcher sagt, dass es eitel wäre nach Tugend zu streben, wenn die von Gott seinen getreuen Frommen verheissene Unsterblichkeit dahinfiele. Denn so macht er wie Andere die Tugend lohnsüchtig, als ob man sie nur des eigenen Wohls wegen erstreben würde." Diese Stelle habe ich in meiner Uebersicht der reformirten Moral in den theol. Studien und Kritiken schon 1850 in der Ursprache abgedruckt. Dass man im praktischen Interesse zur Tugend mahnt mit Hinweisung auf die zu erlangende Seligkeit, ist allgemein christlich; man lehrt darum doch bei den Reformirten so gut wie bei den Lutheranern, dass das Gute zu thun sei um seiner selbst willen, auch wenn es keine zu erlangende Seligkeit gäbe. Auch hier hat Schneckenburger die thatsächliche Verschiedenheit des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs übertrieben, und dann wieder seine *petitio principii* (S. 105 f.) ausgeführt, „die Natur der Seele werde anders aufgefasst, bei den Reformirten so, dass

1) Meine Centraldogmen II. S. 759 f.

Digitized by Google

zur Seligkeit die Werke nöthig seien, die Seele sei nur Verstand und Wille, bei den Lutheranern aber das Gemüth." Ebenso (S. 108): „Obgleich die reformirte Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit und die Motivirung derselben mit der Seligkeit auch wieder auf die göttliche Anordnung und Prädestination reducirt werde, so sei doch dieses erst die secundäre Betrachtung." Dass gerade die umgekehrte Annahme die reformirte Besonderheit im Betonen der Werke viel natürlicher erklärt, haben wir schon gesehen.

3) Schneckenburger geht aber noch einen Schritt weiter und fügt zur „subjektiven und subjektiv-objektiven auch noch eine rein objektive Nothwendigkeit (S. 107) hinzu, welche die Reformirten für die guten Werke aufgestellt hätten in ihrer Lehre, nämlich vom Gesetz. Die lutherische Concordienformel kenne für's Gesetz nur den *usus politicus, paedeuticus* und *normativus;* der letztere gehe die gläubigen Christen an, jedoch als Norm nur für das, was in ihnen noch unwiedergeborenes da geblieben sei. Lutherisch sei der Gläubige wie vom Fluche so von der Forderung des Gesetzes erlöst, da Christus das Gesetz erfüllt hat. Nach reformirter Lehre stehe auch das gläubige, wiedergeborne Leben noch unter der Verpflichtung des Gesetzes, da man ja durch gute Werke sich die Seligkeit zu verschaffen habe (sollte heissen: auf dem Wege der guten Werke zum Ziel geführt wird). *Lex est regula bonorum operum.* Daher die rigorose Strenge, der Gottesdienst als Pflichtleistung und Dankbarkeit, nicht als Gnadenmittel" (S. 113). „Lutherisch thue der Glaube das Gute, so wie die Sonne scheint, von selbst, wie Gott Gutes thut, in der Einheit des Absoluten mit dem Endlichen; reformirt werde das Endliche stets fort bestimmt durch das Unendliche. Dort übt der Glaube vom heil. Geiste getrieben ganz von selbst das Gute, und nur was vom alten Menschen noch da ist, dem steht fordernd das Gesetz gegenüber; hier aber sage das Gesetz auch dem Gläubigen, was er als Wiedergeborner zu thun habe. Der Glaube hat lutherisch Trieb und Norm in sich selbst, reformirt empfängt er ihn von Aussen, der göttliche Wille als Gesetz steht über ihm, nicht in ihm. Der Reformirte fürchtet Zügellosigkeit und drängt auf's Gesetz u. s. w." (S. 115).

Digitized by Google

Hier ist wieder eine wirklich vorhandene Verschiedenheit übertrieben geltend gemacht bis zu der Behauptung, dass dem reformirt Gläubigen der Trieb und die Norm des Guten äusserlich bleibe, was eine offenbar schiefe Behauptung ist. Nichts ist ja ausgemachter, als dass die guten Werke nur aus dem Glauben als Früchte hervorgehen können, wie sollte denn das hervortreibende Princip derselben dem Glauben äusserlich sein und erst von anderwärts her zu ihm hinzukommen? Das Gesetz ist in keinem Falle der Trieb zum Guten; dass es aber eine Norm, ein Maassstab der guten Werke sei und auch für die Gläubigen dieses bleibe, darum von selbst auch unsern immer doch unvollkommenen Werken gegenüber eine zumuthende Mahnung zu steigender Vervollkommnung in sich schliesst, ist allgemein christlich anerkannt, nicht Sonderlehre der reformirten Confession. Die letztere hat hier blos den Begriff des Gesetzes positiver aufgefasst als die lutherische, das Gesetz ist, wie Zwingli schon sagt, der Ausdruck des *ingenium dei*, daher man nicht so abschätzend von demselben reden dürfe. Dem unwiedergebornen Sünder fehlt in seiner subjektiven Zuständlichkeit Trieb und Kraft des Guten, dieses steht ihm nur äusserlich als zumuthendes Gesetz gegenüber, als den Ungehorsam mit Verdammniss bedrohend. Der Wiedergeborne und Gerechtfertigte aber steht nicht mehr unter dem Gesetz, das Gute ist in ihm selbst subjektiv lebendiges Princip geworden, welches sich, obwohl im Kampfe mit den Resten des früheren Zustandes, entfaltet. Da dieses nur successiv und nicht ohne Beirrung durch die Sünde, nur unvollkommen vor sich geht: so bleibt darum so wohl das Gesetz, als auch das vollkommene ihm gemässe Vorbild Christi, wie es von Aussen her uns afficirt, immer noch werthvoll, ja es wird erst für den Gläubigen auf die rechte Weise werthvoll. Das Gesetz verdammt den Gläubigen nicht mehr, ist auch nicht mehr der alleinige Ort, wo das Gute sich ausgedrückt findet, aber unserer unvollkommenen Heiligung gegenüber bleibt es von Werth als ein Reizmittel zur Vollkommenheit. Nur wie ein Reizmittel ist das Gesetz zu guten Werken sollicitirend. Was darüber hinaus der reformirten Lehre zugeschrieben wird, ist unbegründet; sie sieht im Gesetz keineswegs die uns zum Guten leitende Triebkraft

Digitized by Google

selbst, sondern nur ein bei unserer nur unvollkommen die guten Werke verwirklichenden Glaubenskraft sehr zu respektirendes Reiz- und Hülfsmittel. Dass aber „der Reformirte auch nach Aussen arbeitet, Alles nach Gottes Norm zu gestalten, während der Lutheraner mehr nur an sich selbst arbeitet, das noch Unwiedergeborne an sich zu tilgen“ (S. 118), hängt nicht vom höhern Begriff des Gesetzes ab, sondern vom Bedürfniss, die Beweise und Zeichen des Erwähltseins als solche hochzuschätzen und den Glauben durch die Bethätigung erstarken zu lassen.

Diese reformirte Eigenthümlichkeit hat Schneckenburger auch in ihrem Einfluss auf andere Dogmen verfolgt, „dass der Urmensch unter dem Gesetz gestanden habe, weil er sich erst entwickeln soll, somit der Norm der vollendeten Entwicklung bedürfe (S. 119), während nach lutherischer Lehre ihm nur ein pädagogisches Verbot gegeben war.“ Sodann „liege es reformirt, wenn das Gesetz immer noch seine Anforderungen an uns hat, sehr nahe, dass Christus nicht unmittelbar für uns das Gesetz erfüllt habe, sondern für sich selbst. Als Piscator hieraus folgerte, eben darum habe Christus das Gesetz nicht statt unser erfüllt, erschracken Viele, und der ächt reformirte Ausweg musste sein, eben weil Christus das Gesetz vollkommen erfüllt hat, komme dieses uns zu gut, wenn wir glaubend an ihm Theil nehmen; sein Gehorsam supplire den unsrigen. Lutherisch dagegen sei Christus für sich dem Gesetz nichts schuldig, nur durch freiwillige Selbstentäusserung unterwirft er sich ihm, daher kann diese Leistung uns angerechnet werden“ (S. 123). — Allerdings hat Piscators Ansicht in der reformirten Kirche eine erhebliche Bewegung veranlasst, aber warum verschweigt Schneckenburger, dass ganz dieselbe Ansicht mitten im Lutherthum von Karg war aufgestellt worden [1]), wo sie freilich nur eine schnell beschwichtigte Episode gebildet hat? Es war weniger der Begriff des Gesetzes, als die imputative Rechtfertigungslehre, welche zur Frage trieb, ob denn mit Christi Leiden auch seine heilige Lebensführung, mit dem passiven auch der aktive Gehorsam von ihm statt unser geleistet worden sei und darum uns imputirt werden

1) Meine Centraldogmen II. S. 16 f.

Digitized by Google

könne. Das Interesse war, der nahe liegenden Gefahr zu begegnen, dass der Christ nicht etwa sage: was Christus statt meiner geleistet, habe ich auf keine Weise auch zu übernehmen, eine gottgefällige Lebensführung. Die Karg-Piscatorische Lehre, dass nur der passive Gehorsam stellvertretend gewesen, war also eine Reaktion gegen den starr imputativen Charakter der protestantischen Rechtfertigungslehre, gegen die Gefahr, welche von hier aus für die Heiligung entstehen konnte; nur viel annehmbarer, als früher die Reaktionsversuche von Osiander, von Auberry und Lescaille, denn es blieb ja immer noch der stellvertretende passive Gehorsam imputirt. Bei Schneckenburger wird durch Anknüpfung dieser als nur im reformirten Lehrbegriff veranlasst dargestellten Streitfrage an den Begriff des Gesetzes eine Verschiebung des Thatsächlichen bewirkt, die wieder nur die Folge und Strafe ist für den unrichtigen Standpunkt, von welchem aus er die Differenz beider Confessionen betrachtet.

Weiter handelt Schneckenburger (S. 133 f.) „von der Werkthätigkeit und mystischen Einwohnung Christi.“ — „Wenn die Nothwendigkeit der guten Werke und die Gültigkeit des Gesetzes auch für Wiedergeborne so schlechthin (!) behauptet wird, wie in der reformirten Doktrin geschieht, so scheint der lutherische Vorwurf des Judaismus nicht aus der Luft gegriffen. In jenen Bestimmungen wurzelt die anerkannt mehr gesetzliche Frömmigkeit der Reformirten. Man darf aber den Zusammenhang jener Werke mit dem Glauben nicht vergessen, dass nämlich die Kraft des Gehorsams und der Glaube selbst eine Mittheilung der Gnade ist.“ Zwar sagt auch Luther, „wer nicht solche Werke thut und nicht ohne Unterlass Gutes wirkt, ist ein glaubensloser,“ aber gerade der Glaube, wie er die Justifikation empfängt, ist nicht als werkthätiger betrachtet. Im reformirten Glauben dagegen ist schon dort das Moment der Werkthätigkeit enthalten. Die Werke sind die That Christi in uns, Produkte der *unio mystica*, Christus kann in uns nicht müssig, nicht ohne Werke sein, seine Ehre fordert Werke, und dieses ist ein neues Motiv für die Werkthätigkeit. Dem Lutheraner dagegen ist Christi Einwohnung mehr nur ein Trost, nicht ein Antrieb, oder doch blos ein negativer, das nämlich wegzuschaffen, was des Hauptes un-

Digitized by Google

würdig ist. Ihm scheint diese Werkthätigkeit das Verdienst Christi ausser uns zu schmälern und pelagianisch zu sein, was sie doch der Prädestination wegen nicht wirklich ist" (S. 136). „Dem Reformirten ist Christus König, indem sein Reich durch uns gefördert wird; der Lutheraner schreibt Christo eine Königsherrschaft direkt auch über die Welt zu, und sucht eher sich in die Ereignisse zu schicken, als durch weltumbildende Thätigkeit Christi Herrschaft erst zu verwirklichen. Erst der Pietismus reagirt in reformirtem Sinn für werkthätiges Christenthum" (S. 141).

Gegen diese Expositionen wird nicht viel Neues einzuwenden sein. Es fragt sich nur, warum die reformirte Ansicht, dass im Glauben schon, wie er die Rechtfertigung mitgetheilt erhält, das Princip zur christlichen Werkthätigkeit mit liege, ein abstraktes Reflektiren sein soll, da doch eher dieses Unterscheiden des Glaubens, wie er ohne praktisches Princip rechtfertige und des Glaubens, wie er nachher nicht unthätig sein könne, eine Abstraktion sein dürfte. Dass der praktische Trieb nicht die Rechtfertigung verdiene, ist ja anerkannt, darum darf er da sein. Der Glaube, einmal mit der Justifikation erfüllt, beginnt nun das in ihm liegende praktische Princip zu bethätigen und die ihn füllende Justifikation für uns und Andere zu expliciren.

Endlich (S. 143) redet Schneckenburger noch davon, dass die reformirte Nachahmung Christi sogar auch seine Erlöserfunktion umfasse. „Das Vorbildliche in Christo hat überhaupt grössere Bedeutung, da Christus alle menschliche Entwicklung durchmacht, um der Gottmensch zu sein. Auch seine Erlöserfunktionen hangen zusammen mit der nothwendigen Selbstentwicklung seiner menschlichen Natur. Lutherisch dagegen ist das Nachahmen Christi sehr beschränkt durch seine Erlöserfunktionen, durch seine stellvertretende Leistung, denn seine menschliche Natur wird fast doketisch gefasst. Nachgeahmt wird eigentlich nur seine innere Gesinnung, die selbstverläugnende Liebe, Geduld und Ergebung. Auf sein objektives Gestalten der Welt wird nicht reflektirt. Reformirt ist er in seinem ganzen Leben nachzuahmen, selbst in seinen Erlöserfunktionen nach allen drei Aemtern. Lutherisch setzt Christus seine Erlöserfunktion fort in Wort und Sakramenten, nur der Lehrstand lehrt, bei

Digitized by Google

den Reformirten aber in Nachahmung des prophetischen Amtes soll jeder lehren und die evangelischen Gesellschaften bekehren Leute, während Luther sein Bier trinkt und jenes dem Wort und Geist überlässt. Auch das priesterliche Amt setzt reformirt sich in uns fort, indem wir uns als Dankopfer selbst darstellen, Gebet und Gottesdienst darbringen und als Pflichtleistung üben. Das königliche Amt endlich wird zum Antrieb, Christi Reich zu erstreben. Daher die harte Disciplin, die Neigung, widerchristliche Obrigkeiten zu entsetzen u. s. w." (S. 153).

Hier bemerken wir wieder einige Uebertreibung der thatsächlichen Besonderheit des reformirten Wesens. Eine wirkliche Nachahmung der Erlöserfunktion als solcher wird sicherlich nicht gefordert, und wenn die modernen evangelischen Gesellschaften, fast als wären sie Korporationen kleiner Erlöserchen, Bekehrungseifer bethätigen, so haben sie dieses mehr vom Pietismus, als von der reformirten Doktrin her, denken auch wohl nicht daran, dass sie an Christi Erlöserleistung participiren. Alles, was wir thun ist ja nur die dankbare Antwort auf die ohne unser mitwirkendes Zuthun empfangene Erlösung. Gerade die reformirte Lehre dringt besonders scharf darauf, dass menschliche Zudienung des Wortes und der Sakramente gar keine Bekehrung wirke, die vielmehr ausschliesslich nur für die Erwählten durch die unmittelbare Gnadenkraft Gottes selbst gewirkt werde. Ebenso ist's eine Uebertreibung, wenn man den Reformirten zuschreibt, dass sie im Beten und Gottesdienst nichts von Gott empfangen, sondern nur ihm etwas darbringen wollen. Verhielte es sich so, wie könnte denn im reformirten Thun doch auch wieder etwas lohnsüchtiges liegen, wenn doch selbst der Gottesdienst nur geleistet würde, um den Trieb der uneigennützigen Dankbarkeit zu befriedigen? Was endlich das reformirte Betonen der menschlichen Natur Christi betrifft, daher eben seine Nachahmung durchgreifender werden könne: so werden wir später zeigen, dass auch diese reformirte Besonderheit nicht aus „dem abstrakt reflektirenden Selbstbewusstsein" abzuleiten ist, sondern gleich allen andern Besonderheiten aus dem Interesse, das absolut göttliche Wesen selbst von allem Kreatürlichen bestimmt zu unterscheiden, als den alleinigen Grund alles Heils zu verherrlichen; auch

Digitized by Google

in Christo durfte nichts Kreatürliches als göttlich betrachtet werden.

Zum Schlusse dieses grundlegenden Abschnittes hat Schneckenburger das Ergebniss in „allgemeine Reflexionen“ zusammengefasst (S. 158): „Die thätigen Zustände herrschen über die ruhenden vor in der reformirten Frömmigkeit, während in der lutherischen es sich umgekehrt verhält. Denn a) die Beziehung auf Christus wird dort als Antrieb zu positiv bildendem Handeln nach aussen gefasst, während lutherisch die Nachahmung Christi viel beschränkter, sein Einwohnen in uns mehr nur als Trost gilt. — b) Die praktischen Ideen der absoluten Norm und des vollendeten Guten werden zum Antrieb, da das letztere, die Seligkeit, Mitprodukt der eigenen Thätigkeit ist; das erstere aber, das Gesetz, so hoch steht, dass es nicht blos negative, sondern geradezu positive Norm ist, von deren Forderung der Gläubige immer abhängig bleibt. — c) Das unmittelbare Selbstbewusstsein des Gläubigen bedarf, um das Heilsbewusstsein sicher zu haben, für sich selbst der Probe der praktischen Bethätigung. — d) Mit diesem Vorherrschen der praktischen Richtung streitet die Idee der Prädestination durchaus nicht, sondern steht mit ihr in fördernder Beziehung und hält sie auf evangelischem Boden fest; dieselbe ist durch diese Unbestimmtheit des Selbstbewusstseins angewandt auf die Idee des Gnadenheils postulirt.“

Ueber diese erste Hauptreflexion können wir unsere Bemerkungen nun auch kurz zusammenfassen:

1) Dass die protestantische Frömmigkeit des reformirten Typus weit stärker als die des lutherischen auf die Bethätigung des Glaubens dringt, ist eine anerkannte Thatsache, und zeigt sich allerdings theils im stärkern Hervorheben des Vorbildes Christi, theils im Hinweisen auf das immer noch mehr, als unser Thun leistet, fordernde Gesetz und ermunternde Ziel der zu erlangenden Seligkeit, theils im Bedürfniss des frommen Selbstbewusstseins, seine Heilszuversicht durch die Zeichen und Früchte des Erwähltseins zu stärken. — In dieser Thatsache, welche Schneckenburger nach mehreren Seiten übertrieben hat, liegt aber noch gar kein Beweis für die Priorität dieses Eifers für das Praktische. Es mag zwar, wie schon Göbel gezeigt hat, die

Digitized by Google

Differenz der nationalen Bildungsstufe hier mitgewirkt haben, indem die deutschen Stämme der lutherischen Reformation mehr zu devoter Abhängigkeit von ihren Oberen gewöhnt waren, die romanischen oder an das Romanische grenzenden deutschen Stämme hingegen grössere Selbstthätigkeit und Agilität besassen, die sich denn auch im Durchführen der Reformation bethätigt hat: dennoch ist das Fordern christlicher Bethätigung in der reformirten Reformation nicht das erste gewesen, sondern die Beseitigung der katholischen Missbräuche stand auch hier im Vordergrund. Es liegt im Wesen der Religion und der christlichen ganz besonders, dass die Praxis nicht unabhängig für sich selbst sich bilden kann, sondern nur als Frucht und Aeusserung des Glaubensgrundes hervortritt. Zuerst muss die Reformation die Glaubensüberzeugungen neu und zwar protestantisch begründen; wesentlich von ihnen abhängig gestaltet sich die praktische Bethätigung. Vollends kann das fromme Selbstbewusstsein bei den Reformirten nicht als blosse Erkenntniss und Thun gefasst werden, das lutherische aber als Gemüth, denn hätte man auch theoretisch es so bestimmt, wie z. B. üblich war, die Frömmigkeit selbst als *modus cognoscendi et colendi deum* zu definiren: so wäre selbst bei unrichtiger Definition das thatsächliche Selbstbewusstsein doch das, was es an sich selbst ist. Dass ein mehr auf's Praktische gerichtetes Selbstbewusstsein die reformirte Lehre erzeuge, ist daher ein unwahrscheinlicher und unbewiesener Satz. Die eigenthümlich reformirte Art, auf praktische Bethätigung zu dringen, muss als ein secundäres, von vorher festgestellten andern Stücken abhängiges begriffen werden. Sie war ja keineswegs die um ihrer selbst willen geltende Hauptsache, zu welcher alles Andere sich nur als Mittel verhielte. Die fromme Praxis konnte darum gerade im Zeitalter der vollendeten Orthodoxie so vernachlässigt sein, wie bei den Lutheranern.

2) Dass mit diesem Dringen auf praktische Bethätigung die Idee der Prädestination durchaus nicht streitet, werden wir nicht nur zugeben, sondern viel bestimmter geltend machen. Dass diese Idee nur secundär und hülfsweise hinzugekommen sei, damit jene Vorliebe für das Praktische doch auf evangelischem Boden bleiben könne, ist eine ganz unberechtigte und unbewie-

Digitized by Google

sene Voraussetzung. Nicht nur psychologisch wahrscheinlicher, sondern auch historisch nachweisbar ist gerade das umgekehrte Verhältniss. Die Reformirten von paganisirenden Ausartungen der römischen Kirche gereitzt, haben vor Allem das Interesse gehabt, die entscheidende Antithese festzusetzen, die ausschliessliche Herrlichkeit Gottes und der göttlichen Gnade in Christo als einzig entscheidenden Grund unseres Heils. Darum musste die Prädestinationsidee als höchste und letzte in absoluter Schärfe hingestellt werden. War dieses Hauptinteresse gewahrt, so musste nun diese dem ordinären Verstand immer anstössige Lehre als nicht nur unschädlich, sondern gerade recht förderlich für Entwicklung ächt christlicher Frömmigkeit aufgezeigt werden. Daher das Dringen auf die Zeichen des Erwähltseins, auf das Erkennen der eigenen Gläubigkeit, sodann auf die praktischen Früchte dieses Glaubens. Daher das Hervorheben des nachzuahmenden Vorbildes Christi, daher die Mahnung an die Forderungen des Gesetzes, daher das Ermuntern zu fortschreitender Heiligung durch Erinnerung an das verheissene Ziel der ewigen Seligkeit. Mit diesem religiösen Bedürfniss mag die sonstige praktische Geschäftigkeit der Volksstämme fördernd zusammen gewirkt haben. Bei dieser Betrachtungsweise gewinnen wir die Einsicht in die ganze wirkliche Meinung und Tragweite des praktischen Eifers der reformirten Frömmigkeit, ohne uns in Uebertreibungen zu verirren, während die Schneckenburger'sche Auffassungsweise, eben weil sie das Dringen auf das Praktische für den primären Ausgangspunkt hält, nicht anders kann, als diesem primären Interesse eine selbständige Bedeutung zuschreiben mit Uebertreibungen, die niemals weder die Meinung, noch die Lehre der Reformirten gewesen sind. Die in Schneckenburger's Untersuchungen alles beherrschende unrichtige Grundauffassung konnte für ihn selbst schon um so leichter im Einzelnen einen grossen Schein von Wahrheit hervorbringen, da das ganze Verfahren, blos mit einzeln excerpirten Citaten zu argumentiren, jeder herbeigetragenen Grundansicht dienstbar werden kann und hier mit dem feinsten Scharfsinn gehandhabt wurde. Gerade dieser Gefahr wegen schien mir eine objektive Vorführung der Centraldogmen aus zusammenhängenden Lehrschriften viel sicherer zur

Digitized by Google

Erkenntniss der reformirten Eigenthümlichkeit zu führen. Ich habe ein solches Werk zusammen gearbeitet, bevor noch Schneckenburgers Ansichten mir näher bekannt waren; wer es liest, wird sich leicht überzeugen, dass die objektive Geschichte der reformirten Lehre zwar viele feine Bemerkungen Schneckenburgers bestätigt, keineswegs aber seine Grundansicht, als sei die praktische Bethätigung das erste Interesse gewesen, dem nur hülfsweise und von ihm abhängig die Prädestination habe nachfolgen müssen.

Auch die zweite der allgemeinen Reflexionen Schneckenburgers wird sich nun beurtheilen lassen. Er sagt: „Der lutherische Standpunkt zeigt sich conform dem specifisch paulinischen mit seinem antijudaischen Idealismus, der reformirte mehr dem allgemein biblischen, den alttestamentlichen mitinbegriffen.“ Ich habe früher schon Gleiches bemerkt[1]), den Grund dieser Differenz aber nicht in einer andern psychologischen Natur des Selbstbewusstseins finden können, sondern die allgemeine biblische Basis der Reformirten auf das antipaganische Interesse begründen müssen, das eben gleichmässig von der ganzen Bibel vertreten wird und darum zu weniger schroffer Unterscheidung des A. T. und des N. T. führt; während das antijudaische Interesse eigentlich nur im Paulinismus seinen scharfen Ausdruck finden kann.

Die dritte allgemeine Reflexion Schneckenburgers: „In diesem Gebiete steht der reformirt Fromme dem Katholicismus näher als der lutherische, höhere Werthschätzung des Thuns bei minder vollem Inhalt des Glaubens, — so dass man evangelisch bleiben könne nur durch die Prädestinationsidee — —“ hat schon ihre Beurtheilung gefunden.

Die vierte bemerkt: „Darum hat die reformirte Kirche von Anfang an eine Moral, setzt geringern Werth auf fest bestimmte Lehre und zeigt grössern Unionssinn“ (S. 162). Auch dieses habe ich selbst immer geltend gemacht und muss nicht erst zeigen, wie ganz natürlich es sich aus meiner Anschauung ergiebt. Einzig, dass geringerer Werth auf fest bestimmte Lehre gelegt

---

1) In der Dogmatik und gegen Einwendungen dann im Nachwort zur Dogmatik a. a. O. S. 65.

Digitized by Google

worden sei, könnte ich nicht vertreten. So weit bei der Zerstreutheit der reformirten Kirchen feste Lehreinheit irgend erreichbar gewesen ist, hat man sie sehr zähe durchgesetzt. Das Zurückstellen fester Dogmen hinter das Interesse an sittlicher Bethätigung müsste freilich überall die reformirte Kirche charakterisirt haben, wenn ihr Geist und ihre Individualität diejenigen gewesen wären, welche Schneckenburger darzulegen sucht. Die Geschichte zeigt uns aber das Gegentheil. Erst bei'm Zusammenbrechen des kirchlichen Lehrbegriffes und in Opposition mit demselben ist wie überall, so in der reformirten Welt die dogmatische Bestimmtheit dem Interesse an sittlicher Praxis aufgeopfert worden. Erst ein Osterwald, J. Alphons Turrettin, Samuel Werenfels bahnen diese Neuerung an, analog wie theils der Pietismus, theils die philosophirende Aufklärung in Deutschland Gleiches erstrebt haben.

Ein zweiter Artikel wird die weitern Abschnitte des Schneckenburger'schen Werkes, welche überall von diesem grundlegenden abhängig sind, zusammenfassend beurtheilen können. Obwohl nach meiner Ueberzeugung eine folgenreiche Verschiebung in der Auffassung des reformirten Lehrbegriffs den scharfsinnigen Theologen auf bestimmten Punkten missleitet hat: muss ich doch wiederholen, dass ich von dieser Menschlichkeit absehend sein Werk ungemein hochstelle. Es ist ein Neues, im Gesammtgebiete der Theologie ist nie ein ähnliches da gewesen. Auf das Studium der Dogmatik wird es einen ungemein grossen Einfluss üben, wenigstens da, wo man den Parteiagitationen nicht die theologische Wissenschaft opfert.

Digitized by Google

II.

Ueber Gegensatz und Ziel der morgenländisch- und der abendländisch-christlichen Entwicklung.

Von

Dr. K. Planck.

Die Ereignisse der letzten Zeit haben in einer so gewaltsamen Weise die allgemeine Aufmerksamkeit auf den bedeutungsvollen und folgenschweren Gegensatz der morgenländisch-byzantinischen Christenheit und andererseits der abendländischen Bildung hingelenkt, dass es wohl mehr als gerechtfertigt ist, diesen Gegensatz und seine innere Bedeutung auch zum Gegenstande einer genauer eingehenden wissenschaftlichen Betrachtung zu machen, zumal einer solchen, welche weder blos von der religiösen Seite dieses Gegensatzes ausgehen und diese bis in jene specielleren Verzweigungen verfolgen will, in welche ihr im Allgemeinen nur der Theologe zu folgen gewohnt ist, noch auch andererseits den Gegensatz in der rechtlich-politischen und gesellschaftlichen Bildung gesondert für sich betrachten wird, sondern beide Seiten in ihrem unmittelbaren wechselseitigen Zusammenhange zu erfassen bestrebt sein wird. Zugleich glauben wir hiebei den Beweis liefern zu können, dass eine solche Betrachtung und Vergleichung auch in die tiefe innere Einseitigkeit unserer bisherigen abendländischen Entwicklung einen ganz andern Einblick gewähren kann, als die gewöhnliche Anschauungsweise, die nur von den gerühmten Vorzügen dieser abendländischen Bildung gegenüber von der unfreien massenhaften Einheit des Ostens weiss, sich träumen lässt.

Als der allgemeine Grundunterschied der morgenländisch-byzantinischen Christenheit (oder griechischen Kirche), wie sie jetzt in der *russischen* Macht ihren Hauptvertreter hat, und andererseits der abendländisch-europäischen drängt sich von selbst der auf, dass jene auf dem *ungetrennten Ineinander des*

Digitized by Google

kirchlichen und staatlichen Elementes beruht, und dass eben desshalb hier Alles (auch die durch die Macht anderweitiger Verhältnisse getrennten Glieder) zu einer kompakten umfassenden Einheit zusammenstrebt, während die abendländische Bildung ihr Wesen in der vollständigen gegensätzlichen Ausbildung einerseits des weltlichen Daseins in Staat, Gesellschaft u. s. w. und andererseits des Kirchlichen und Religiösen hat, eben desshalb aber auch in die freie und individuell mannigfaltige Besonderung der Nationalitäten und ihrer Interessen zerfällt. Indessen das bestimmtere Wesen und noch mehr die wahre Würdigung dieses Gegensatzes der morgenländisch-christlichen und der abendländischen Entwicklung ist nur von den geschichtlichen Grundlagen aus möglich, und eine genauere Betrachtung dieser wird uns zeigen, dass wenn auch gegenüber von dem Princip, das in der morgenländisch-byzantinischen Christenheit lebt, die frei geistige Durchbildung sich nur an die abendländische Entwicklung geknüpft hat und noch ferner an sie knüpfen muss, doch nichts desto weniger diese abendländische Bildung in ihrer bisherigen Gestalt zugleich zu einer immer vollendeteren Einseitigkeit sich fortgebildet hat (und fortbilden musste), in welcher auch für die Gegenwart ihre eigentliche Schwäche gegenüber von der kompakten Macht des Ostens liegt, und welche sich erst in solcher Weise vollenden musste, ehe jene durchgreifende Umgestaltung und bleibende Einigung des rechtlichen und religiös-sittlichen Bewusstseins möglich wird, durch welche auch der jetzige noch ungelöste Kampf und Widerstreit morgenländischer und abendländischer Christenheit sein Ende finden kann. Es ist nämlich, wie wir sehen werden, die bisherige abendländische Entwicklung keineswegs, wie eine jetzt gewöhnlich gewordene philosophische Betrachtungsweise will, nur die immer vollständigere Hineinbildung des religiösen und sittlichen Bewusstseins in das gegenwärtige menschliche Dasein des Staates, der Gesellschaft u. s. w., sondern sosehr diese vollendete Ineinsbildung und Versöhnung des Religiös-sittlichen mit dem menschlich gegenwärtigen und natürlichen Dasein das wahre wirkliche Ziel jener Entwicklung ist, so sehr ist dieselbe doch in ihrer bisherigen Gestalt vielmehr zugleich eine immer einseitigere Verweltlichung von

Digitized by Google

Recht, Staat und Gesellschaft, eine immer einseitigere vollständige Losreissung derselben von dem Religiös-sittlichen, so dass diese Losreissung gerade mit dem Bewusstwerden des selbstständig menschlichen, frei natürlichen Rechtsgrundes (seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, der ersten französischen Revolution u. s. w.) ihre Vollendung erreicht, und erst von dieser letzten Spitze aus der Uebergang zu der bleibenden Durchdringung des freien natürlichen Rechtsgrundes mit dem religiös-sittlichen Zwecke und seinen umfassenden gegenständlich äusseren (d. h. rechtlichen) Bedingungen möglich wird. Doch diess kann erst verständlich werden durch die geschichtliche Erörterung selbst.

Das Princip, von welchem der Bildungszustand der morgenländisch-byzantinischen Christenheit, und so auch der des russischen Reiches beherrscht wird, ist eben seiner Eigenthümlichkeit zufolge im Wesentlichen immer dasselbe gewesen, nur das unserer abendländischen Entwickung ist in einer fortgehenden Umgestaltung begriffen. Jene Grundanschauung nämlich, welche ebenso schon in dem byzantinischen Reiche, wie in seinem geistigen Erben, dem russischen, herrschte, ist die transcendente göttliche Autorität, welche in der Staatsgewalt wie in der kirchlichen vorhanden, beide auf unzertrennte Weise zu einer Einheit verbindet, so dass weder die Staatsgewalt, eben weil sie nur eine transcendent göttliche ist, von der kirchlichen sich begrifflich trennen kann, noch diese letztere von jener. Das byzantinische Reich hat daher weder eine Hierarchie, noch ein Kaiserthum in dem Sinne, wie das abendländische Mittelalter gekannt. Denn schon die Ausbildung der Hierarchie oder des Papstthums hat in dem abendländischen Mittelalter eine dem Wesen der griechischen Kirche ganz entgegengesetzte Bedeutung. Obgleich auch die abendländische Hierarchie einerseits die transcendente göttliche Autorität in sich darstellt, so ist doch das eigenthümliche Streben, das in der Ausbildung dieser Hierarchie sich kund gibt, ein jenem morgenländisch-griechischen Bewusstsein ganz entgegengesetztes, es ist das nach vollendeter wahrhaft gegenwärtiger Vertretung des Göttlichen in der Kirche selbst; die Päpste sind eben diese menschlichen wahrhaft gegenwärtigen Statthalter und Abbilder Christi. Und dieser Zug der abend-

Digitized by Google

ländischen Entwicklung, zufolge dessen sie eben auf die volle gegenwärtige Vermittlung des Göttlichen mit dem Menschen hinstrebt (also eben diese specifisch christliche Seite des Bewusstseins ausbildet, während die griechische Kirche immer, auch in der christlichen Offenbarungswahrheit, vielmehr von der transcendenten Erhabenheit des Göttlichen beherrscht ist), zeigt sich demgemäss auch in der gleichzeitigen übrigen Entwicklungsgeschichte des Abendlandes. Welche andere Bedeutung hat z. B. die eigenthümliche abendländisch mittelalterliche Ausbildung des Dogma's von dem Abendmahle, die Transsubstantiationslehre, als dass es sich in ihr eben um diese fortwährende, unmittelbar in der Endlichkeit selbst für den Menschen gegebene Vergegenwärtigung des Göttlichen handelt? Aber in noch weit umfassenderer, ausgedehnterer Weise zeigt sich diess Streben in der abendländischen Scholastik, welche gleichfalls nichts Anderes zum Zwecke hat, als den transcendenten, über die Endlichkeit des menschlichen Wesens und Bewusstseins hinausliegenden Offenbarungsinhalt doch möglichst für das menschliche Bewusstsein als solches zu vermitteln, ihn der Endlichkeit des menschlichen Denkens und Fühlens möglichst nahe zu bringen. Und eben wegen dieses seinem allgemeinen Grunde nach ganz analogen Strebens ist auch die Blüthezeit der Scholastik im Wesentlichen gleichzeitig mit dem Höhepunkte der römischen Hierarchie. Diese letztere ist also nichts weniger als nur eine starre transcendente Autorität; ihre hohe Macht und Bedeutung hat sie vielmehr eben dadurch erhalten, dass sie die vermenschlichte, auf unmittelbare äussere Weise für den Menschen gegebene Vergegenwärtigung des Göttlichen war, dass sie also denselben Zug des abendländischen Geistes in sich trägt, welcher in seiner weiteren Fortbildung freilich über sie selbst weit hinausführte. Eben desshalb hat endlich auch schon die mittelalterliche Hierarchie das andere weltliche Element neben sich, mit welchem es in so gewaltigem fortwährendem Kampfe begriffen ist. Denn dasselbe Streben des Geistes, welches in dem Papstthum und der ganzen Hierarchie die volle menschliche Vergegenwärtigung und lebendige Vertretung des Göttlichen anschaute, forderte auch eine analoge Vertretung in dem weltlichen Gebiete selbst. So sehr dieses einerseits

Digitized by Google

dem religiösen, kirchlichen entgegengesetzt bleibt, an den endlichen natürlichen Zwecken des menschlichen Daseins seinen Inhalt hat, so sehr hat es doch gleichfalls seine Weihe erhalten durch die wahrhaft menschliche Gegenwart des Göttlichen; es will also gleichfalls, neben der Kirche und innerhalb seiner selbst, eine gegenwärtige Vertretung des Göttlichen haben. Diess ist die Idee des mittelalterlichen Kaiserthums, welches zwar der konsequenten Anschauung nach seine Weihe selbst erst von der hierarchischen Macht aus, als der unmittelbaren und ersten vergegenwärtigenden Erscheinung des Göttlichen erhält, aber nichts desto weniger gegenüber von der hierarchischen Gewalt ein eigenes getrenntes Gebiet zu vertreten hat, und eben in dieser seiner selbstständigen Bedeutung erst jenem Zuge des abendländischen Geistes vollständig entspricht. — Von all diesem hat das byzantinische Reich, wie überhaupt die morgenländische Christenheit Nichts; so sehr auch sie einerseits die Grundlagen der christlichen Versöhnungswahrheit hat, so sehr hält sie doch in orientalischer Weise an der Unterwerfung unter die transcendente göttliche Macht fest, sie weiss nichts von jenem abendländischen Streben, das Göttliche in wahrhaft vermenschlichter, unmittelbar gegenwärtiger und gegebener Erscheinung zu haben. Und wie sie demgemäss keine Hierarchie in abendländisch-mittelalterlichem Sinne kennt, so auch nicht jene für sich geschiedene selbstständige Bedeutung einer weltlichen (gleichfalls, für dieses Gebiet, die göttliche Gegenwart darstellenden) Macht, wie sie das abendländische Kaiserthum war. Indem vielmehr in jenem Bewusstsein des byzantinischen Christenthumes die gesammte menschliche Ordnung nur eben in der religiösen, transcendent göttlichen Autorität ihre Kraft hat, so darf sich weder die weltliche Gewalt als etwas Eigenes für sich so von der geistlichen scheiden, wie diess im Abendland geschah, — denn ihre Wahrheit hat vielmehr die weltliche Macht selbst nur, indem sie eine religiöse ist, — noch kann ebenso andererseits die hierarchische Gewalt sich für sich der weltlichen gegenüberstellen. Beides ist, eben indem es nur als göttliche, transcendente Ordnung gedacht ist, auf unmittelbare, unzertrennte Weise beisammen, wenn auch in den Personen das Religiöse im engeren Sinne, d. h.

Digitized by Google

das Kirchliche, von der weltlichen Seite geschieden erscheint. So hat denn das byzantinische Kaiserthum seine höchste Weihe und Macht immer darin gehabt, dass es sich zugleich ganz mit dem Wesen und Interesse der griechischen Kirche identificirte, dass nicht nur die Entwicklung und Entscheidung der dogmatischen und kirchlichen Streitigkeiten das geistig wichtigste und alles Uebrige beherrschende Interesse auch für den Herrscher selbst und seine Politik blieb, sondern diese Identificirung des Geistlichen und Weltlichen sich auch bis auf die Insignien der kaiserlichen Würde hinaus erstreckte. Es ist also in diesem Princip der morgenländisch-christlichen oder byzantinischen Welt ebenso die Staatsgewalt in die unfreie unmittelbare Einheit mit der kirchlichen und mit deren Interesse gefangen, wie andererseits diese letztere gleichfalls sich nicht selbstständig für sich entwickeln kann, sondern in unselbstständiger Identität mit der selbst transcendenten Staatsgewalt gefangen bleibt. Jener gewaltige, alle Kräfte anspannende und von selbst zu weiterer Entwicklung fortführende Gegensatz und Kampf des Kaiserthums (und überhaupt der weltlichen Gewalt) und andererseits der Hierarchie war für die byzantinische Welt ihrem ganzen Princip nach niemals vorhanden. In unterscheidender und tief eingreifender Weise spricht sich diese ungetrennte Identität beider Seiten, welche die byzantinische Eigenthümlichkeit gegenüber von dem inneren Gegensatze des abendländischen Mittelalters ausmacht, auch darin aus, dass nur das eine Konstantinopel zugleich der Mittelpunkt der weltlichen wie der geistlichen Gewalt ist, während der frei menschliche Zug des abendländischen Geistes sich auch in dieser Hinsicht darin kund gibt, dass das Kaiserthum, ungeachtet seiner religiösen Gebundenheit an Rom, ungeachtet es selbst ein römisches sein soll, doch seiner Nationalität nach ein dem entgegengesetztes germanisches ist, die weltliche Macht ihre Kraft ganz anderswo (nämlich im Norden) hat, als die geistliche. — Im Uebrigen brauchen wir nur daran zu erinnern, wie schon in der ganzen dogmatischen Entwicklung die morgenländisch-griechische Kirche diesen ihren Charakter nicht verläugnet hat, wie sie im Wesentlichen nur in der Ausbildung der trinitarischen und christologischen Anschauung, also in den Dogmen, welche es mit dem

Digitized by Google

transcendent Göttlichen und mit seiner gegenständlichen Offenbarungserscheinung zu thun haben, den Inhalt ihrer Thätigkeit gehabt hat, dagegen schon jene Durchbildung der subjektiv-menschlichen Seite des Dogma's, wie sie durch Augustin geschah, in der Hauptsache dem Westen angehört, wie selbst in der Trinitätslehre die griechische Kirche gegenüber von der lateinischen nicht ganz jenes einseitige Uebergewicht des transcendent Göttlichen verläugnen konnte, und wie mit der fortschreitenden abendländischen Entwicklung immer vollständiger die ganze Kluft zwischen dieser und dem morgenländisch-byzantinischen Wesen hervortritt. Dieses letztere kannte seinem Principe nach keine weitere Entwicklung mehr; denn die starre transcendente Autorität des Göttlichen, in welcher Staatsgewalt und Kirche auf unzertrennliche Weise zusammen verbunden sind, stellt für immer den Inhalt des religiösen, wie des politischen Lebens fest. Nur jenes abendländische Streben nach vollständiger gegenwärtiger Vermittlung des Göttlichen mit dem Menschlichen enthält in sich den Drang zu einer immer entschiedeneren Ausbildung des selbstständigen menschlichen Daseins nach seinen verschiedenen Seiten.

Jenes byzantinische Princip nun hat nicht nur überhaupt mit dem griechischen Kirchenthum auch in Russland eine natürliche Stätte gefunden, sondern es hat auch hier wieder zugleich noch durch die besondere Geschichte und äussere Natur des Reiches seine besondere Befestigung erhalten. Wie jenes massenhafte östliche Flachland Europa's schon durch diese einförmige Gleichmässigkeit seiner Natur und seinen einseitig kontinentalen Charakter die natürliche Anlage zu massenhafter geistiger Koncentrirung unter ein beherrschendes Princip zeigt, und hierin gegenüber von dem individuell getheilten und gegliederten abendländischen Europa physisch wie geistig den Uebergang in den asiatischen Charakter darstellt, so ist es dann insbesondere auch in der Geschichte Russlands die eigenthümliche hohe Bedeutung der Dynastie, durch welche jene unzertrennliche Einheit der weltlichen und kirchlichen Gewalt gefördert worden ist. Das Herrscherhaus ist es, welches in dem Stamme der Waräger überhaupt erst den Grund eines russischen Reiches legt; aber wenn in diesem Einwandern eines fremden Herrscherstammes einerseits

Digitized by Google

auf merkwürdige, vorbildliche Weise schon von Anfang der Einfluss sich ankündigt, welchen das abendländische Europa auf den Bildungsgang des russischen Reiches üben sollte, so lag andererseits gerade in dieser eigenthümlich eingreifenden Bedeutung, welche schon von Anfang das Herrscherhaus einnimmt, zugleich eine Förderung jenes Principes, durch welches sich die byzantinische Welt und so auch das russische Reich von dem ganzen abendländischen Europa so scharf unterscheidet. Der Thron konnte um so eher auch zu dem geistig religiösen Mittelpunkte des ganzen Reiches werden. Hiezu war ein weiterer, sehr wesentlicher Schritt, dass im weiteren Verlaufe auch das Christenthum, und zwar eben das griechische, gleichfalls erst durch die Dynastie (unter Wladimir dem Grossen) eingeführt wurde. Auf diese Weise wurde auch noch durch die besonderen geschichtlichen Verhältnisse des russischen Reiches jene Anschauung befördert, welche in unzertrennter Weise das Oberhaupt des Staates zugleich als das religiöse auffasst oder vielmehr eben kraft dieser seiner religiösen Bedeutung ihm zugleich jene geheiligte autokratische Stellung im Staate ertheilt. Und so wuchs in dem Laufe der Zeit mit dem Falle des byzantinischen Kaiserthums das russische zu dem natürlichen Erben seiner geistigen Bedeutung heran. Denn derselbe allgemeine Grund, auf welchem jene Einheit der geistlichen und weltlichen Gewalt beruht, die Zusammenfassung unter die transcendente göttliche Autorität, schliesst auch für die besonderen nationalen Unterschiede, welche durch das Band dieser gemeinsamen religiösen Anschauung zusammengehalten werden, das gleiche Streben nach zusammenfassender Unterordnung unter das eine Oberhaupt in sich. Die eine transcendent göttliche Ordnung stellt sich als solche nicht in einer Vielheit besonderer nationaler Gewalten dar, sondern ist über diesen als eine zusammenfassende, so dass mit der Zeit der russische Czar auch für die übrige (nicht russische) griechische Christenheit die Bedeutung ihres natürlichen, durch die Religion geheiligten Oberhauptes gewinnen musste; und der Gegensatz gegen die drückende Herrschaft der Ungläubigen, die nun den ehemaligen Mittelpunkt des religiösen wie des staatlichen Daseins der griechischen Chri-

stenheit für sich in Besitz nahm, musste jene Bedeutung noch wesentlich fördern und schärfen.

Zu dieser bisher erörterten morgenländisch-byzantinischen Grundlage der russischen Geschichte, durch welche sie sich dem Principe nach von der des abendländischen Europa's unterscheidet, kommt nun freilich in dem späteren Verlaufe der Einfluss der europäischen Bildung als ein wesentlich heterogenes Element hinzu, allein bis jetzt nicht als ein solches, durch welches jene erstere aufgehoben oder zurückgedrängt würde, sondern im Gegentheile als ein jenem eigenthümlichen religiösen Principe untergeordnetes, so dass nicht der innere Geist abendländischer Bildung, sondern nur die äusseren Kulturmittel derselben es sind, die das russische Reich sich aneignet. Und so hat gerade der Begründer jener neuen Periode, mit welcher das Element abendländischer Kultur in Russland eindringt, dieses sein Werk und seinen autokratischen Einfluss in ächt russischer Weise eben dadurch befestigt, dass er in der vollständigsten, erklärtesten Weise sich als das alleinige, zugleich religiöse wie staatliche Oberhaupt hinstellte, indem er zu diesem Zwecke die frühere Patriarchenwürde, die für die altrussische Opposition als ein Anhaltspunkt des religiösen Fanatismus diente, aufhob, an ihrer Stelle die (wesentlich von dem Kaiser abhängige) Synode einsetzte, und den um Wiederherstellung der Patriarchenwürde Bittenden erklärte: „ich bin Euer Patriarch!" Wenn also einerseits in der religiösen Form, welche der Widerstand gegen Peters des Grossen Maassregeln annahm, sich jenes unzertrennliche Verwachsensein des Religiösen mit den äusseren Einrichtungen des Staates und Volkslebens zeigt, so hat andererseits auch Peter, eben indem er dem Widerstande der altrussischen Partei den mächtigsten äusseren Anhaltspunkt, den sie für ihre religiöse Opposition hatte, entzog, doch in eben diesem Schritte jenem eigenthümlich russischen oder morgenländisch-byzantinischen Principe seine vollendetste Gestalt gegeben. Indem er die bisher noch neben dem Czar bestehende Würde eines obersten im ausschliesslichen Sinne geistlichen Vertreters aufhob, stellte er in ausgesprochenster Weise das Staatsoberhaupt zugleich als das religiöse hin. Das von ihm eingeführte abendländische Bildungselement aber hat er also selbst, statt es als

Digitized by Google

solches für sich einzuführen, vielmehr auf jenes unterscheidend russische gestützt, und theils erscheint so dieses abendländische Element, indem es nur durch die geheiligte Autorität des Herrschers eingeführt wird, selbst als ein jenem religiösen Princip untergeordnetes, das nur von ihm aus seine Bestätigung und Kraft erhält und von ihm nur in Dienst genommen ist, theils hat Peter der Grosse, indem er selbst Begründer des abendländischen Bildungselementes in Russland wurde, auch hierin wieder jenes eigenthümliche Verhältniss befördert und befestigt, zufolge dessen der Herrscher der Mittelpunkt des ganzen Volkslebens, des religiösen wie des staatlichen ist, von ihm aus Alles seine Sanktion erhält; er hat in neuer Weise jenes Verhältniss wiederholt, das sich schon in der Gründung des Reiches durch die Waräger und später in der Einführung des Christenthums durch Wladimir den Grossen darstellt.

Es ist nur eine Bestätigung und natürliche Folge dessen, was bisher über das morgenländisch griechische Princip und seine Bedeutung in der russischen Kirche gesagt wurde, wenn in Russland überhaupt die Kirche noch eine ganz andere Rolle einnimmt als in dem europäischen Abendlande. Russland im Ganzen betrachtet hat nicht, wie das Abendland, eine aus eigener Quelle entsprungene selbstständig weltliche und nationale Ausbildung, wie sie sich auf die von der Kirche getrennte Ausbildung des Staates, der Wissenschaft, Kunst u. s. w. gründet. In der Masse des russischen Volkes ist vielmehr ungeachtet der weitgreifenden Sektenunterschiede doch die transcendente Autorität des kirchlichen Bewusstseins in ihrer Einheit mit dem Principe der ganzen Staatsordnung das Allesbeherrschende. Die eigentliche europäische Bildung hat nur in den höheren Ständen Zugang gefunden, und auch bei diesen grösserentheils nur nach ihrer äusserlichen Seite, nicht nach ihrem allgemeinen inneren Geiste, nach welchem sie auf einem der russischen Geschichte ganz entgegengesetzten Entwicklungsprincipe ruht. Doch eben diese tiefe Kluft, welche zwischen Russland und dem abendländischen Europa besteht, ist nun auch noch von ihrer andern Seite, von dem Wesen der späteren abendländischen Entwicklung aus, zu erörtern, und hiemit erst werden wir unserem eigentlichen Ziele näher kommen.

Digitized by Google

Wie schon das abendländische Mittelalter sowohl in seiner Hierarchie, als noch mehr in dem Gegensatze dieser letzteren und der weltlichen Gewalt (vor Allem des Kaiserthums) einen der morgenländischen Kirche ganz entgegengesetzten Zug zeigt, nämlich der nach wahrhaft gegenwärtiger Vermenschlichung des Göttlichen, so bildet auch die weitere abendländische Entwicklung konsequent diese Seite des im Göttlichen sich berechtigt wissenden gegenwärtig Menschlichen immer selbstständiger aus. Das mittelalterliche Kaiserthum hatte bei allem Gegensatze gegen die Hierarchie doch selbst noch von dieser aus seine Weihe und beruhte selbst auf einer religiösen Idee; ebenso hatte die Scholastik noch ganz an dem transcendenten Offenbarungsinhalte und dessen Vermittlung für das endliche menschliche Denken und Bewusstsein ihre Aufgabe. Jetzt aber, mit dem Anbruche der neueren Zeit, scheidet sich die weltliche Gewalt und Staatsordnung ganz selbstständig von der kirchlichen los, und es bildet sich ein Gebiet des selbstständigen menschlichen Wissens als solchen (Naturwissenschaft, Alterthumswissenschaft, Philosophie u. s. w.), so wie einer zu selbstständig natürlicher Form ausgebildeten Kunst u. s. w. Wir fassen an dieser Entwicklung zunächst nur das, worin sich am unmittelbarsten ihr tiefer Gegensatz gegen das morgenländisch-byzantinische Princip zeigt, in das Auge, nämlich das Verhältniss, in welches der Staat und die ganze äussere Ordnung der Gesellschaft (das Recht in diesem seinem engeren Sinne) zum Religiösen treten. Um aber die Grundlage dieser Entwicklung nicht zu verkennen, müssen wir uns durchaus daran erinnern, dass das Mittelalter bei allem Streben nach wahrhafter Vergegenwärtigung und Vermittlung des Göttlichen für den Menschen doch eben hierin wesentlich von einem dualistischen Gegensatze beider ausgeht, in welchem das Menschliche für sich nur die Endlichkeit vertritt. Indem also mit dem Anbruche der Neuzeit sich das Menschliche als solches selbstständig in seiner Berechtigung auszubilden anfängt, so bildet es hiemit doch zunächst nur die wesentlichen Interessen des endlichen Daseins als solchen, die weltlichen Interessen (in diesem allgemeinsten Sinne des Wortes) aus, und diess gilt vor Allem von der Ordnung des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, während der religiöse und

Digitized by Google

sittlich-unendliche Inhalt auf der Seite des hievon geschiedenen kirchlichen Lebens bleibt. Die Staatsordnung stützt sich zwar in dieser ihrer selbstständigen Losreissung von der Weihe durch die kirchliche Gewalt zunächst auch noch auf eine religiöse Grundlage, auf ein unmittelbares göttliches Recht der Staatsgewalt oder bestimmter derjenigen, in welchen sich eben zufolge der Ausbildung des bürgerlich-politischen Lebens immer mehr alle Gewalt koncentrirt, d. h. der Fürsten. Allein obwohl die Berechtigung und Autorität dieser Gewalt sich so auf einen religiösen Grund stützt, so hat sie doch zu ihrem unterscheidenden Inhalte nur die Vertretung der endlichen und besonderen (nationalen) Interessen und ihrer Ordnung. So nothwendig daher dieser Entwicklungsgang ist, indem sich zunächst überhaupt erst die selbstständig menschliche Form des Staates und gesellschaftlichen Daseins bilden muss im Gegensatz gegen die unfrei beherrschende transcendente Autorität der Kirche, so bildet sich doch nichts desto weniger Staat und bürgerliche Gesellschaft zunächst in eine immer schärfere Einseitigkeit hinein, und es geht eine Wahrheit verloren, welche, wenn auch in unfreier transcendenter Form, das Mittelalter noch hatte, nämlich jene Weihe der weltlichen Ordnung durch den beherrschenden religiös-unendlichen Zweck. Das Recht nämlich und seine Ordnung — um diess schon hier vorauszuschicken, obwohl es nachher noch ungleich bestimmter zur Sprache kommen wird, — hat nicht etwa blos an dem äusseren endlichen Dasein der freien Person und ihren hieher gehörigen Zwecken seinen Inhalt, sondern es umfasst in seiner Wahrheit gedacht die gesammten gegenständlich äusseren Bedingungen, an welche die unendliche Bestimmung der freien Persönlichkeit geknüpft ist; es umfasst also als eine unzertrennte Ordnung zugleich mit dem Nationalen u. s. w. auch die äusseren gegenständlichen Bedingungen für den religiös-sittlichen Zweck, und zwar so, dass diese ihrer Natur nach das Beherrschende für die ganze rechtliche Ordnung sind. Von dieser Einheit mit dem religiös-sittlichen Grunde, welche freilich das Mittelalter nichts weniger als in ihrer wahren Gestalt hatte, reisst sich also die selbstständig auf sich gestellte Ordnung des Staates und bürgerlichen Lebens jetzt immer mehr

Digitized by Google

los, sie wird in Wahrheit zu einer immer ausgebildeteren einseitig weltlichen. Analog, wie die erwachende selbstständige Naturwissenschaft zwar ein durchaus nothwendiger wesentlicher Fortschritt des Geistes aus der mittelalterlichen Unfreiheit ist, allein doch zunächst noch ein äusserlicher einseitiger Empirismus bleibt, welcher den tieferen Gehalt der religiösen Naturauffassung noch nicht in seiner wahren innerlich begriffsmässigen Gestalt herzustellen vermocht hat, sondern zunächst nur damit beschäftigt ist, immer mehr äusserliches Material empirischer Naturgesetze aufzuhäufen, so hat auch die selbstständig gewordene Staatsordnung der neueren Geschichte noch nicht in frei menschlicher (bürgerlicher) Weise zugleich den religiös-unendlichen Zweck in sich aufzunehmen und mit den gegenständlichen Bedingungen desselben zu durchdringen gewusst, sondern ist zunächst nur diese immer vollständigere und selbstständigere des weltlichen Zweckes, welcher sich zwar eines Zusammenhanges mit diesem letzteren bewusst ist und ihm Schutz zukommen lässt, allein doch nichts weniger als die wahre Einheit seiner selbst mit diesem höheren Zwecke begriffen hat.

Dieses Verhältniss wird klarer werden, je mehr wir die Entwicklung des modernen Staates und Rechtes gegenüber von dem religiös-sittlichen Grunde bis zu ihrer letzten Konsequenz und vollendeten Gestalt verfolgen. — Mit der sich selbstständig losreissenden fortschreitenden Ausbildung und Verweltlichung des Staates ist zugleich die immer einseitigere Ausbildung der nationalen Unterschiede in ihrer Sonderstellung und eigenthümlichen Sonderbildung verbunden. Denn indem die erwachende selbstständig menschliche Entwicklung des staatlichen und nationalen Lebens sich zunächst nur als die des endlichen menschlichen Daseins erfasst im Unterschied von dem in der Kirche vertretenen und noch transcendent bleibenden religiös-unendlichen Zwecke, so wirft sich diese Ausbildung nothwendig in einseitiger Weise auf die besonderen Unterschiede des menschlichen Daseins, d. h. auf die nationale Eigenthümlichkeit, an welcher alle endlichen Daseinsformen des menschlichen Zweckes Theil haben. Und so geht auch nach dieser Seite wiederum eine Wahrheit verloren, welche, wenn gleich in unfreier transcen-

Digitized by Google

denter Gestalt, das Mittelalter noch hatte, nämlich der Gedanke einer allgemeinen Ordnung des Rechtes, wie er sich im Mittelalter an die Idee des Kaiserthums, als des einen allgemeinen Oberhauptes der Christenheit, knüpfte. Indem die beherrschende transcendent religiöse Weihe der weltlichen Macht verloren geht, und das menschliche Bewusstsein sich vielmehr in seiner unmittelbar gegenwärtigen endlichen Existenz selbstständig ausbilden will, geht nothwendig auch der aus jener allgemein religiösen (kirchlichen) Weihe entsprungene Gedanke einer umfassenden weltlichen Ordnung, in welcher die göttliche ihren Ausdruck findet, unter, und an ihre Stelle setzen sich vielmehr mit selbstständiger, unbedingt auf sich stehender Berechtigung die blos nationalen Gewalten.

Endlich aber führt dieser allgemein nothwendige Gang, in welchem das selbstständig menschliche abendländische Bewusstsein fortschreitet, noch eine weitere, mehr auf einzelne Nationalitäten beschränkte Einseitigkeit mit sich. Diejenigen Nationen nämlich, welche zufolge ihrer natürlichen und geschichtlich gewordenen Anlage vorzugsweise einer bestimmten Richtung des endlichen besonderen Daseins sich zuneigen, bilden sich mit dieser selbstständig werdenden und für sich losgetrennten Entwicklung des politisch nationalen Daseins immer mehr in ihre eigenthümliche Geistesrichtung als eine ausschliessliche und einseitige hinein, so dass der höhere allgemein religiöse Grund, von welchem diese Entwicklung sich selbstständig losgetrennt hat, in seiner blos überkommenen, transcendent geschichtlichen Gestalt unentwickelt zur Seite stehen bleibt, die eigentliche Kraft des nationalen Geisteslebens aber sich ganz anderswohin, in ein endliches weltliches Gebiet wirft. Diess gilt vor Allem von der Geschichte des französischen, so wie des (sehr mit Unrecht wegen seiner Religiosität gepriesenen) englischen Geistes. Bei diesem letzteren hat sich allerdings neben der verständig materiellen Geistesrichtung, welche der beherrschende Grundzug seiner nationalen Entwicklung geworden ist, als Bedürfniss einer nebenhergehenden tieferen Ergänzung der religiöse Inhalt forterhalten, allein nur in seiner erstarrten geschichtlich überkommenen Gestalt, in welcher er die Einseitigkeit des ganzen übrigen Lebens

Digitized by Google

durch eine um so schärfere ausschliesslich religiöse Form zu ersetzen sucht (englische Sabbathsfeier, englische Rechtgläubigkeit u. s. w.), allein nicht mehr in dem lebendigen Flusse der nationalen Geistesentwicklung mitbegriffen ist, sondern unentwickelt und geistig undurchdrungen zur Seite steht. (Aehnlich in den nordamerikanischen Staaten.) In Frankreich aber werden ohnediess in immer schärferer Weise die Principien des in seiner blossen Weltlichkeit erfassten Staats- und Gesellschaftslebens zur Alles beherrschenden Macht, neben welcher der geschichtlich überkommene religiöse Inhalt nur als todte erstarrte Schaale stehen bleibt, ja von der Macht jener anderweitigen Bewegung zum Theil geradezu negirt oder nur als ein Mittel der Politik benützt wird. In diesen beiden Westmächten, Frankreich und England, stellt sich daher der Gegensatz der abendländisch-europäischen Entwicklung gegen die geistige Grundlage des russischen Reiches oder der byzantinischen Christenheit in seiner schärfsten und einseitigsten Gestalt dar, als die von dem allgemein religiösen Grunde selbstständig losgetrennte Entwicklung dieser individuell besonderen Nationalgeister und ihres einseitig weltlichen Staats- und Gesellschaftslebens. Denn auch die englische Hochkirche und der religiös gefärbte Charakter der englischen Revolution ist hiegegen durchaus kein Beweis, da beide vielmehr auf einer Hineinziehung des Religiösen in das Politisch-Nationale beruhen, die Hochkirche ihrem Ursprunge nach als nationale Staatskirche im Gegensatze gegen das Papstthum, die Revolution der Puritaner aber als der in das Politische übergehende verständige Drang nach kirchlicher Selbstverwaltung. Dieser äusserste Westen zeigt also in der Hineinziehung des Religiösen in das verständig nationale Leben das gerade entgegengesetzte Verhältniss gegenüber von dem Osten Europa's, da ja im russischen Reiche die politische Ordnung vielmehr ganz durch die transcendente unfreie Einheit mit der religiösen Gewalt beherrscht ist.

Im Gegensatze gegen diese äussersten Extreme, die einseitig verweltlichte Entwicklung der Westmächte und die unfreie transcendent religiöse Einheit des Ostens, hat nur die allgemeine Mitte Europa's, die deutsche Nation, die volle Entwicklung

Digitized by Google

beider Seiten, die freie innere Fortbildung des allgemein religiösen Grundes, und andererseits die selbstständige Ausbildung der staatlichen und bürgerlichen Ordnung und der verschiedenen Gebiete des endlichen Daseins in sich vertreten. Allein sie kann sich desshalb doch nicht jener Einseitigkeit entziehen, die in dem oben bezeichneten allgemein nothwendigen Fortgange des Geistes zur selbstständig menschlichen Ausbildung des Staates u. s. w. enthalten ist. Jene allgemeine Entwicklungsform des Staates (und der bürgerlichen Gesellschaft), zufolge welcher er nur erst als ein nebenhergehendes endliches oder weltliches Gebiet neben dem Religiösen sich ausbildet, und in dieser Stellung ein unmittelbar selbstständiges (göttliches) Recht gegenüber von der Kirche geltend macht, — musste nothwendig auch in der deutschen Geschichte eintreten, weil sie in Wahrheit auf nothwendige Weise im Wesen des religiösen Bewusstseins selbst, wie es sich bis dahin gestaltet hatte, begründet ist. Denn dieses Bewusstsein strebt die volle Vergegenwärtigung des Göttlichen im Menschlichen, oder umgekehrt ausgedrückt die vollständige Berechtigung des gegenwärtig menschlichen endlichen Daseins im Göttlichen, nur erst in der Weise an, dass es das Göttliche doch noch als das Transcendente, das Menschliche als die ihm entgegenstehende, in sich selbst nur endliche Seite fasst. Das Streben nach vollständiger Ausbildung des politischen und nationalen Daseins, die fortschreitende Erkenntniss der Natur u. s. w. macht sich daher ganz nothwendig nur erst in dieser einseitigen und äusserlichen, neben dem Religiösen einhergehenden Weise geltend. Die immer noch vorhandene einseitige Transcendenz und Abstraktion des Religiösen also hat nothwendig andererseits die einseitig für sich getrennte Weltlichkeit des Staates u. s. w. zur Folge. Die neuere Zeit hat also zwar das unterscheidende Streben, jene Versöhnung des Göttlichen und Menschlichen, die im Christenthum ausgesprochen ist, vollständig herzustellen, allein da sie zugleich von dem ursprünglichen transcendenten Gegensatze beider Seiten herkommt, so hat sie die volle Ausbildung beider Seiten (die des gegenwärtig menschlichen Daseins zugleich mit dem göttlichen Inhalte) noch als dualistisches Nebeneinander. Diess also gilt auch von

der deutschen Entwicklung, und nur dadurch unterscheidet sich diese von der englischen und französischen, dass sie in der That beide Seiten vertritt und so vor Allem in der Durchdringung und Weiterbildung des Religiösen als des beherrschenden Princips, überhaupt in der Durchbildung des sittlich-Unendlichen und allgemein Menschlichen ihre innerste Kraft entwickelt, statt in einseitig nationalem Zuge sich immer mehr nur den endlichen Daseinsgebieten des nationalen, staatlichen und gesellschaftlichen Lebens zuzuwenden. Daher wirft sich auch in Deutschland der Trieb nach Ausbildung des staatlichen und bürgerlichen Daseins, weil er zunächst noch als dieser einseitig endliche, unmittelbar natürliche und besondere vorhanden ist, nicht in das nationale Leben, da die Nation als solche hier keinen solchen unmittelbar natürlichen Drang in sich hat, sondern er wirft sich in die natürliche und geschichtliche Individualität der einzelnen Glieder der Nation, in die Verselbstständigung der Fürsten und Kleinstaaten, während die Nation als Ganzes betrachtet vielmehr in jenem höheren, allgemein geistigen Gebiete den unterscheidenden Kern ihres Daseins hat und so ihre frühere mittelalterliche Form, der alten Bedeutung beraubt, immer mehr zerfällt. Die deutsche Geschichte wiederholt also in sich selbst im Kleineren den gleichzeitigen Entwicklungsgang der neueren Geschichte im Grossen; denn das Erstarken und Selbstständigwerden der einzelnen Glieder des Reiches auf Kosten dieses letzteren entspricht im Kleinen ganz der erstarkenden Ausbildung der einzelnen Nationen Europa's (im Unterschiede gegen ihre vor Allem durch das Band der Kirche zusammengehaltene Einheit im Mittelalter), nur dass die deutsche Geschichte hiebei, wie keine andere, die Gesammtheit (Totalität) der neueren Entwicklung in sich darstellt, sofern sie zugleich die innerste Durchbildung des Religiösen und allgemein Menschlichen zu ihrem Kerne hat. Allein von den Folgen jener immer mehr sich ausbildenden einseitig weltlichen Form des Staates und der ganzen übrigen damit zusammenhängenden Kultur bleibt also doch auch die deutsche Geschichte nicht frei, und diese Folgen machen sich in der tiefgehendsten Weise in der Zeit fühlbar, in welcher jene einseitige Verweltlichung des Staates und des ganzen Rechts-

Digitized by Google

principes, seine einseitige Losreissung von dem religiös-sittlichen Grunde ihre Vollendung und Spitze erreicht, wie diess in der Zeit von der ersten französischen Revolution bis auf die Gegenwart geschehen ist.

Obwohl nämlich der Staat und die ganze in ihm befasste bürgerliche Ordnung sich zunächst selbst noch auf eine transcendent religiöse Grundlage der eigenen Berechtigung stützt, wie denn diese letztere ihren schärfsten Ausdruck in der Lehre von dem unmittelbaren göttlichen Rechte der Fürsten erhält, so führt doch theils überhaupt dieser selbstständige Begriff des Staates, theils die ganze gleichzeitige, selbstständig menschliche Ausbildung des Bewusstseins nothwendig dazu hin, dass schliesslich das Recht rein in seiner selbstständig menschlichen natürlichen Wurzel, in welcher es aus dem Begriffe der freien Selbstheit stammt, erfasst wird. Allein wenn schon die vorausgegangene Form des Staates und Rechtes, welche doch noch auf jenen transcendenten religiösen Grund sich stützte, als eine göttliche Ordnung, einseitig weltlich und äusserlich war, so gilt diess nur noch ungleich mehr von jenem erwachenden selbstständig natürlichen Rechtsbewusstsein, welches im Gegensatze gegen die religiöse und geschichtlich sanktionirte Transcendenz jenes früheren Rechtsanspruches seine Kraft vielmehr ganz aus dem Begriffe der eigenen freien Selbstheit nimmt. Indem das Recht jetzt zunächst nur seine unmittelbar natürliche, im unmittelbaren endlichen Dasein des freien Willens liegende Grundlage, diese ursprünglich gleiche freie Berechtigung Aller erfasst, so ist es eben darin zunächst nur die Spitze des selbstisch natürlichen, noch einseitig weltlichen Rechtsbewusstseins der neuen Zeit zu nennen. Denn es fehlt ihm, wie freilich auch schon der vorausgegangenen, noch transcendenten Form des Rechtsbewusstseins, der höhere, wahrhaft umfassende Begriff des Rechtes, wonach es an den gesammten gegenständlich äusseren Bedingungen der ganzen religiös-sittlichen Bestimmung des Menschen (nach der Mannigfaltigkeit ihrer verschiedenen Seiten) den Gegenstand seines Handelns hat. Statt dieses höheren vollständigen Begriffes, in welchem Recht und Staat mit dem religiösen sittlich-unendlichen Grunde für immer geeinigt ist und der Gegen-

Digitized by Google

satz von Staat und Kirche (als einer äusseren rechtlichen Ordnung) verschwindet, kennt jenes erwachende selbstständig natürliche Rechtsbewusstsein, wie es vor Allem in der ersten französischen Revolution seinen Ausbruch gefunden hat, aber in der Hauptsache bis jetzt die beherrschende geistige Grundlage unserer bürgerlichen und staatlichen Zustände geworden ist, vielmehr nur erst die eigene freie Berechtigung Aller, ihr gleiches freies Erwerbsrecht, das Recht der Mitregierung im Staate u. s. w., es hat mit einem Worte nur erst den unmittelbar natürlichen und für sich noch formellen Begriff der freien Selbstheit nach diesem ihrem äusseren endlichen Dasein zum Gegenstande, nicht aber die freie Selbstheit nach der aus ihrem Begriffe hervorgehenden sittlich-unendlichen Bestimmung, so dass es die gesammten gegenständlich äusseren Bedingungen dieser letzteren umfasste, und also das Recht ganz mit dem religiösen Grunde geeinigt wäre. Während daher (was im Folgenden freilich auch noch von einer andern Seite her erörtert werden muss) dieser höhere vollendete Begriff des Rechtes von selbst den der umfassenden rechtlichen Berufspflicht mit sich führt, welcher in der Pflicht zu wahrhafter, allgemein zweckmässiger Arbeit den Einzelnen ursprünglich schon zum Gliede irgend einer bestimmten, für den allgemein rechtlichen Zweck thätigen Berufsgenossenschaft macht, ihn so von Anfang in die Gemeinschaft des Ganzen hineinstellt und darin vor Allem auch sittlich hebt und veredelt, während ferner dieser auf die Gesammtbedingungen des Rechtes Aller gegründete Begriff in analoger Weise auch eine ursprünglich organische Ordnung des Eigenthumsrechtes schafft, und in allen diesen Beziehungen ebenso die Staaten als Glieder einer universellen Ordnung begreift, — so lässt dagegen jener noch einseitig natürliche (d. h. nur auf das unmittelbare Dasein der freien Selbstheit gegründete) Rechtsbegriff den Einzelnen noch in einer ganz unwahren und formellen Sonderstellung, als blossen Einzelwillen, der seinem Erwerbe u. s. w. innerhalb des Staates nachgeht. Der Drang dieses Rechtsbewusstseins äussert sich daher nothwendig als selbstisch materieller, vor Allem als Ringen um den eigenen Erwerb und Besitz und einseitige Ausbildung dieser Seite der menschlichen Thätigkeit, wie diess in steigender

Digitized by Google

Weise der Charakter der jetzigen Zeit geworden ist. Da aber, wo vollends der Nationalgeist sich mit seinem eigentlichen inneren Kerne eben in diese Ausbildung des staatlichen und gesellschaftlichen Daseins geworfen hat, wie in Frankreich, da ist geradezu die selbstisch materielle Corruption, neben welcher das geschichtlich überkommene religiöse Element nur als ein unkräftiger Schatten zur Seite geht, die nothwendige Folge. Aus demselben allgemeinen Grunde bleibt auch für dieses natürliche Rechtsbewusstsein der eigenen Ichheit, so sehr es sich einerseits seines Rechtes der Mitregierung im Staate versichern will, doch die eigentliche Staatsregierung selbst im Ganzen immer noch eine transcendente. Denn obwohl sie diess nicht mehr in dem Sinne ist, wie in der vorausgegangenen Periode eines transcendent göttlichen Rechtes, so hat doch das Ich selbst (trotz aller Repräsentativverfassung) sich im Ganzen nur seine Eigenheit, diesen seinen Erwerb u. s. w., sein Privatdasein zum beherrschenden Inhalte seines Rechtslebens gemacht, es bleibt also hierin der höheren allgemeinen Ordnung des Staates und seiner Zwecke fremd; dieselbe bleibt ihm transcendent, ist einseitige Bureaukratie einer centralisirenden Regierung, welche durch ihre Beamtenwelt das Volk leitet u. s. w. Die wahre Selbstverwaltung des Volkes dagegen ist, wie aus dem eben Gesagten von selbst erhellt, vielmehr nur da möglich, wo zufolge des vollendeten höheren Rechtsbegriffes der Einzelne sich vielmehr in seiner ursprünglichen umfassenden Rechtspflicht zum Bewusstsein kommt, so dass er als Glied einer allgemein zweckmässigen Berufsgemeinschaft (und analogen Eigenthumsordnung) seiner ganzen Stellung nach mitwirkendes und mitregierendes Glied des Ganzen, nicht aber einseitige, ihrem Erwerb und Besitz lebende Privatperson ist. Nur das kraft seiner umfassenden rechtlichen Berufspflicht in entsprechende Berufsgemeinschaften organisch gegliederte Volk ist der wahren zweckmässigen Selbstverwaltung fähig und wird sich diese eben aus seinen bestimmten Kreisen heraus erschaffen, so dass die allgemeine einheitliche Staatsregierung die wahrhafte Krone und Zusammenfassung dieses (ebensosehr erst wahrhaft sittlichen, wie rechtlichen) Volkslebens selbst ist. Jener noch selbstisch formelle Begriff des natürlichen Rechtes dagegen,

Digitized by Google

indem er den Einzelnen in seinem einseitigen Privatzwecke und Privatdasein festhält, führt eben damit jenen Gegensatz des Staates und andererseits der bürgerlichen Gesellschaft mit sich, welcher statt, wie man ihn in der letzten Zeit mit völliger Verkehrung der Wahrheit betrachtet hat [1]), ein bleibendes, für immer feststehendes Dogma und eine Grundwahrheit der neuern Entwicklung zu sein, vielmehr nichts Anderes, als eben der unmittelbare Ausdruck jenes falschen, ebenso sittlich, wie rechtlich unwahren Privatdaseins (oder der selbstischen Sonderstellung) der Einzelnen und eben desshalb auch der verschiedenen Arbeits- und Eigenthumsformen ist, während der wahre vollendete Begriff des Rechtes von der umfassenden rechtlichen Berufspflicht und der ursprünglichen organischen Ordnung des Eigenthums aus die Einzelnen unmittelbar in ihrem Berufe als mitwirkende Glieder des Staates erkennt, und so eben in der zusammenwirkenden Gliederung der Berufsgemeinschaften und Eigenthumsformen das wahre inhaltsvolle Wesen des Staates selbst und seiner Regierung erkennt. Derselbe umfassende Rechtsbegriff also, welcher dem Gegensatze des Staates und der Kirche (so weit diese selbst eine äussere rechtliche Ordnung ist) ein Ende macht, und vielmehr das Recht und seine besondere

---

1) So z. B. auch die in gegenwärtiger Zeit so vielfach gepriesene Schrift von Riehl, so wie die Schriften von L. Stein. Es ist nach dem Obigen völlig verkehrt, von einer Erneurung und Hebung der bürgerlichen Gesellschaft nach ihrem Unterschiede vom Staate eine reformirende Umbildung unserer Zustände zu erwarten. So richtig einerseits der Gedanke einer Hebung und Wiederbelebung des wahren Standesgeistes und der Standesgemeinschaft ist im Gegensatze gegen das abstrakte und selbstisch formelle blosse Privatdasein des jetzigen Staatsbürgers, so ist doch eben jener Gegensatz von bürgerlicher Gesellschaft und Staat selbst nur der allgemeinste letzte Ausdruck jenes rechtlich und sittlich unwahren Princips. Der wahre Standesgeist und die wahre Standesgemeinschaft kann nur erstehen mit jenem vollendeten Bewusstsein der rechtlichen Berufspflicht (und der analogen ursprünglichen Eigenthumsordnung), mit welcher die einzelne Berufsgemeinschaft unmittelbar selbst Bestandtheil des Staates, das Volksleben und die innerlich zweckmässige Selbstverwaltung seiner Gemeinschaften eben das wahre Staatsleben und das inhaltsvolle Wesen der Staatsregierung ist.

Digitized by Google

nationale Daseinsform, den Staat, als die eine in sich ungetrennte Ordnung erkennt, welche die gesammten gegenständlich äusseren Bedingungen der sittlich-unendlichen Bestimmung des Menschen umfasst, — derselbe Begriff hebt auch jenen unwahren und selbstisch widersittlichen Gegensatz des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft auf.

Ehe wir diess Alles in noch bestimmterer Weise ausführen und verdeutlichen, fassen wir jetzt zunächst die Anschauung zusammen, die sich uns theils überhaupt über den neueren Entwicklungsgang von Recht und Staat im Gegensatz zur Religion, theils insbesondere über die letzte neueste Periode derselben und den Zustand der Gegenwart ergeben hat. Das freie natürliche Rechtsprincip der neuesten Zeit erweist sich hienach für sich selbst nur erst als die letzte vollendete Losreissung des Rechtes von dem religiös-sittlichen Grunde, als die vollendete einseitige Antithese des selbstständig natürlichen Rechtes gegen die frühere transcendent religiöse Gebundenheit desselben. Es zeigt sich damit, wie gänzlich unwahr jene Auffassung der neueren Geschichte ist, wie sie vor Allem durch die Hegel'sche Geschichtsbetrachtung aufgekommen ist [1]), als ob nämlich die neuere Geschichte gegenüber von dem mittelalterlichen Dualismus des Geistlichen und Weltlichen bereits die sich vollziehende vernünftige Ineinsbildung der religiösen Wahrheit und des weltlichen Daseins wäre. Allerdings ist nach einer Seite betrachtet Beides insofern in immer vollständigerer Annäherung begriffen, als sich mit der selbstständig menschlichen mannigfachen Ausbildung der verschiedenen Daseinsgebiete auch das Religiöse immer mehr zur ächt menschlichen Gegenwart hinüberbildet; und diess gilt vor Allem von der deutschen Geistesentwicklung, welche an der inneren Fortbildung des geistig Unendlichen oder Religiösen selbst ihren innersten Inhalt hat. Allein andererseits ist jene fortschreitende Verselbstständigung des Rechtes und Staates vielmehr die immer vollständigere Ausbildung seines dualistisch nebenhergehenden Losgetrenntseins von dem religiös sittlichen

1) Vgl. vor Allem den Schluss der Hegel'schen Rechtsphilosophie §. 360.

Digitized by Google

Grunde. Dieser Dualismus, statt von dem Mittelalter an nur abzunehmen und sich zu versöhnen, wächst vielmehr ebensosehr an Ausbreitung und Verselbstständigung seiner endlichen einseitig weltlichen Seite. Nur der Kampf jener Gewalten, der geistlichen und der weltlichen, wie er dem Mittelalter eigen war, hört auf; eben diess aber aus dem Grunde, weil die weltliche Ordnung gegenüber von dem Religiösen immer mehr eine selbstständig für sich getrennte Macht wird, während der mittelalterliche Kampf beider Elemente umgekehrt auf dem engen Gebundensein des einen Elementes an das andere beruhte. Jene dualistische Lostrennung erhält ihre Vollendung, indem das Recht schliesslich ganz in seine selbstständige menschlich-natürliche Wurzel zurückgeht, und während es diese zunächst nur gegen den früheren transcendenten Rechtsgrund geltend macht, hierin in Wahrheit zugleich überhaupt von dem religiös-sittlichen Grunde sich losreisst und als einseitig irdischer, selbstisch natürlicher und materieller Rechtsgeist auftritt. Das frei menschliche Bewusstsein, diese höchste Form der bisherigen Geschichte, ist so in seinem ersten Auftreten zugleich die einseitigste Form der neueren Geschichtsentwicklung, und diess mit Nothwendigkeit, weil es zunächst in einseitig endlicher, blos natürlicher (oder weltlicher Form) neben der religiös-sittlichen Wahrheit auftreten muss, wegen der Transcendenz des Religiösen noch nicht sogleich in seiner wahren Durchdringung mit dem sittlich-unendlichen Zwecke zum Bewusstsein kommen kann. Mit Recht also, — und es ist Zeit, dass diess endlich ganz zum Bewusstsein komme —, betrachtet man die neuere Geschichte seit dem Mittelalter als eine immer vollständigere einseitige Verweltlichung des Staats- und Rechtslebens und der mit ihm zusammenhängenden Kultur. Bis auf die ganze äussere Lebensform hinaus offenbart sich jener selbstisch materielle Geist, welcher mit dem unvollständigen unwahren Rechtsprincip zusammenhängend das charakteristische Zeichen der Gegenwart ist. Allein es ist nicht zu vergessen, dass der allgemeine Grund dieses eigenthümlichen einseitigen Entwicklungsganges, welchen die selbstständig menschliche Ausbildung nimmt, nur in der noch einseitig transcendenten Abstraktion des religiösen Bewusstseins selbst und seiner demgemässen Stellung zu dem

Digitized by Google

gegenwärtigen menschlichen Dasein liegt. Diess zeigt sich in unläugbarer Weise noch in derjenigen Periode, in welcher gleichzeitig mit dem erwachenden selbstständig natürlichen Rechtsbewusstsein auch die religiös-sittliche Wahrheit sich zu ihrer immanenten selbstständig menschlichen Gestalt hinüberbildet, z. B. bei dem (mit der französischen Revolution gleichzeitigen) Kant, dessen Moralprincip, wie der Verfasser dieses in ausführlicher Weise anderwärts nachgewiesen hat [1]), nichts Anderes, als die jetzt in das menschliche Ich selbst verpflanzte frühere Transcendenz und Abstraktion der religiös-sittlichen Wahrheit ist. Wie also diese letztere in ihrer bisherigen Gestalt noch nicht mit den vollen wahrhaft gegenwärtigen Bedingungen der menschlichen Bestimmung und des natürlichen Daseins geeinigt war, vor Allem auch noch nicht mit den vollen natürlichen Bedingungen des Rechtes, an welchem doch der sittliche Zweck die äussere Grundlage seiner selbst hat, so konnte auch andererseits das selbstständig natürliche Rechtsbewusstsein noch nicht mit dem höheren sittlich-unendlichen Inhalte der religiösen Wahrheit geeinigt sein.

Mit diesem Bisherigen erst ergibt sich der vollständige Einblick in das Verhältniss der abendländischen Entwicklung, und vor Allem unserer Gegenwart zu dem Principe der byzantinischen (oder morgenländisch-griechischen) Christenheit und des russischen Reiches. Jene ursprüngliche, transcendent christliche Einheit der religiösen und weltlichen Ordnung, von welcher sich die Geschichte des abendländischen Europa's immer mehr entfernt hat, und zu welcher es in der jetzigen Zeit des einseitigen selbstisch natürlichen Rechtsgeistes den vollendetsten Gegensatz bildet, — diese Einheit hat in der That das christliche Abendland gar nie gekannt. Es steht derselben zwar im Mittelalter noch ungleich näher, wie es ja in diesem auch noch die Idee einer obersten, sowohl weltlichen als kirchlichen Einheit hatte; allein es zeigt in der entschiedenen Trennung und dem Kampfe der geistlichen und weltlichen Macht schon den scharfen Gegensatz gegen jene unmittelbare Einheit beider Seiten, zeigt bereits den Zug

1) In der Abhandlung „über das Verhältniss der religiösen und der wissenschaftlichen Naturansicht," Theol. Jahrb. 1854. u. s. w.

Digitized by Google

zur selbstständig weltlichen menschlichen Ausbildung. Jene transcendente Einheit beider Seiten, welche man als die älteste Form einer christlichen Ordnung der Dinge betrachten kann, hat in der That nur der Osten, nur die byzantinische Christenheit gehabt und hat sie, da sie aller selbstständigen Entwicklung des Menschlichen und Weltlichen entgegen ist, bis heute neben den äusserlichen Elementen der modernen Bildung forterhalten im russischen Reiche. Bedenken wir nur, welche tiefe und eben jetzt zu ihrer letzten Gestalt fortgebildete Unwahrheit in dem Wesen des abendländischen, einseitig natürlichen und weltlichen Rechtsprincipes und des auf ihm beruhenden bürgerlichen und staatlichen Daseins liegt, wie ferner diesem selbstisch materiellen unwahren Zustande innerhalb der Staaten zugleich eine analoge selbstisch zersplitterte Sonderstellung der Nationen und ihres Interesses entspricht, und wie die bis in das Innerste gefühlten Uebel dieses Zustandes das gegenwärtige Europa in sich zerreissen und lähmen, so ersehen wir den ganzen Vorzug und die eigenthümliche Wahrheit, welche (wenn auch in ganz verkehrter, transcendent unfreier Gestalt) der nach kompakter, zugleich religiöser und politischer Einheit zusammenstrebende Osten vor dem abendländischen Europa voraus hat. So hat es insbesondere gegenüber von dem einseitig weltlichen und nationalen Geiste der beiden Westmächte, die jetzt mit ihm im Kampfe liegen und die, wie wir sahen, das Extrem jener einseitigen abendländischen Entwicklung sind, jene Einheit des religiösen und politisch-nationalen Antriebes voraus, welche vor Allem für einen länger andauernden Kampf einen natürlichen Vortheil gibt. Zugleich ist es bei der Geschichte dieser entgegengesetzten Hälften, in welche die neuere europäische Entwicklung zerfällt, ein natürliches inneres Gesetz, dass die eine gleichzeitig mit der sich vollendenden Einseitigkeit der andern ihren Höhepunkt erreicht. Denn es ist nicht blos überhaupt die selbstisch nationale und partikularistische Zersplitterung des abendländischen Europa's, durch welche Russlands Macht herangewachsen ist, sondern es war auch noch bestimmter und mit innerer Gesetzmässigkeit gerade die letzte und neueste Periode des sich ausbreitenden selbstisch natürlichen Rechtsbewusstseins, und der dadurch verursachten Kämpfe der

Digitized by Google

Grund zur höchsten, sowohl äusserlichen als innerlich geistigen Machtstellung Russlands. Es ist ja bekannt, wie diese Periode seiner höchsten und zugleich innerlich bedeutendsten Stellung erst seit der Zeit der ersten französischen Revolution und der von da aus entsprungenen Kämpfe datirt. Denn theils war es überhaupt schon der Entwicklungskampf entgegengesetzter Principien (des von dem früheren transcendent-religiösen Grunde sich vollends losreissenden selbstisch-natürlichen Rechtsprincipes mit jenem älteren), welchem gegenüber Russland ein unmittelbar in sich einiges, festes und innerlich unentzweites, zugleich religiöses und politisches Princip darstellte, so dass es hiedurch als der letzte Anhaltspunkt und Vorkämpfer der alten Ordnung erschien; theils war es noch mehr das Einseitige und Zerstörende jenes noch selbstisch natürlichen Rechtsprincipes, was im Gegensatze hiezu dem russischen Einflusse seine tiefere Grundlage gab. So schon gegenüber von Napoleon, welcher, sosehr er auch das selbstständig natürliche Recht des freiens Willens und seiner Geisteskraft gegenüber von dem transcendent-geschichtlichen Rechte in sich darstellte, und so richtig er in Russland den natürlichen letzten Anhaltspunkt jener entgegengesetzten Ordnung erkannte und bekämpfte, doch selbst die einseitigste gewaltsamste Verkörperung jenes noch selbstisch natürlichen, nur die freie Eigenberechtigung vertretenden Principes war, und eben desshalb auch an der eigenen Gewaltsamkeit seines Beginnens scheiterte. Noch umfassender aber und innerlich bedeutungsvoller zeigte sich jene Stellung Russlands gegenüber von dem ganzen abendländischen Europa in dem Verlaufe der letztverflossenen Jahre, als das Abendland von dem ordnungslos zerstörenden Drange jenes in sich selbst noch ungenügenden und widerstreitenden, und desshalb vergeblich nach voller Verwirklichung ringenden Rechtsprincipes durchwühlt und hiedurch, wie durch den nothwendigen inneren Gegenkampf gelähmt war, als so für Deutschland vor Allem, das jenen Kampf in der umfassendsten Weise durchzukämpfen hat, die russische Macht als der allein in sich ungebrochene schützende und beherrschende Anhaltspunkt der alten Ordnung gegenüberstand. Ist doch eben aus dem Gefühle dieser Lage, aus dem Bewusstsein des innerlich Ueberlebten und Unge-

nügenden des ganzen bisherigen rechtlichen und gesellschaftlichen Zustandes, so wie des Mangels einer tieferen Grundlage jene Anschauungsweise hervorgegangen, welche (in der Gegenwart gar nicht mehr selten) eben in der russischen Macht den künftigen Erben des seinem Verfalle zugehenden abendländischen Europa's erblickt. In der That sehen wir nur darauf, dass die Bildung des neueren abendländischen Europa's ihrer augenfälligsten und in der Gegenwart am meisten hervortretenden Seite nach eine immer mehr verweltlichte und einer inneren Wiedergeburt bedürftige ist, während wir bei Russland noch jenes unmittelbare Ineinander des Religiösen und des Politischen finden, so erscheint jene Anschauungsweise als eine gar nicht unberechtigte.

Indessen wie wir in diesem Allem das innerlich Einseitige und Unwahre des abendländischen Entwicklungsganges und den Vorzug des russischen Reiches in dieser Hinsicht hervorgehoben haben, so zugleich auch schon das wahre Ziel, welchem das Abendland, wie mit ihm und durch seine Vermittlung der Osten zugeht. So sehr das erwachte selbstständig natürliche Rechtsbewusstsein in seiner ersten noch selbstischen und formellen Gestalt die letzte äusserste Losreissung von dem religiös-sittlichen Grunde ist, so gewiss ist es auch zugleich der Punkt, von welchem aus im Gegensatze gegen diese ganze vorangegangene verweltlichte Entwicklung des Staates und Rechts sich seine bleibende wahre Einigung mit dem religiös-sittlichen Zwecke herstellt. Jene für sich selbst noch blos endliche, weltliche und selbstische Form des natürlichen Rechtsbewusstseins wäre in der That gar nicht möglich gewesen, ohne dass überhaupt, auch in religiös-sittlicher Beziehung, der Geist auf den Punkt gekommen wäre, wo er aus sich selbst, aus seinem eigenen inneren Wesen das Gesetz seines Lebens zu entnehmen anfieng, wie diess vor Allem in der gleichzeitigen deutschen Philosophie geschehen ist, und die Vollendung dieser Entwicklung ist ebensosehr die vollständige Einigung des religiös-sittlichen oder geistig unendlichen Bewusstseins mit den gegenwärtigen natürlichen Bedingungen seines Daseins, also vor Allem auch dem Rechte als seiner umfassenden äusseren Grundlage, wie sie umgekehrt die Einigung des bis dahin noch einseitig äusserlichen und dualistisch nebenhergehenden

Digitized by Google

Rechtsbewusstseins mit dem religiös-sittlichen ist. Dass diesem letzteren erst die volle Bedeutung des Rechtes für den geistig unendlichen sittlichen Zweck zum Bewusstsein kommt, sofern das Recht seinem wahren Begriffe nach die gesammten gegenständlich äusseren Bedingungen der sittlichen Bestimmung des Menschen umfasst, also in dieser seiner wahren Gestalt erst auch die wesentliche bedingende Grundlage für die wahrhafte Sittlichkeit ist, und dass andererseits das Recht seinem vollen Begriffe nach dieser umfassende Inbegriff der auf die ganze menschliche Bestimmung gerichteten gegenständlich äusseren Bedingungen ist, diess Beides kommt zumal zum Bewusstsein, und die Sittlichkeit erhält so in derselben Weise ihre Vollendung und Begründung durch das Recht (während der bisherige selbstisch natürliche Rechtsgeist und die auf ihn gegründeten Rechtszustände auch das wahrhaft sittliche Bewusstsein noch unmöglich machen), wie andererseits das Recht hierin seine höhere Weihe und ergänzende Vollendung durch die Beziehung auf den unendlichen sittlichen Zweck erhält. — Jedoch nicht blos um die Einigung des Rechtes mit dem religiös-sittlichen Zwecke handelt es sich hiebei, sondern so sehr diess der Hauptunterschied in Beziehung auf den bisherigen Entwicklungsgang desselben ist, so handelt es sich doch auch zugleich noch um eine andere Seite, um die Vollständigkeit der äusserlich-natürlichen Bedingungen, die zu dem Begriffe des Rechtes gehören, und zwar so, dass auch durch diese vervollständigenden Bedingungen erst, durch ihren umfassenden Zusammenhang, zugleich der wahrhaft sittliche Zustand möglich wird. Jenes bisherige, noch selbstisch natürliche Rechtsbewusstsein nämlich ist nicht blos von dem religiös-sittlichen Grunde einseitig losgerissen, ein äusserlich weltliches und materielles, sondern es hat auch zugleich von der Transcendenz und Abstraktion des früheren religiösen Bewusstseins her den Fehler, dass es überhaupt noch einseitig formell ist, auch noch eine Abstraktion von den vollen äusserlich natürlichen Bedingungen des Rechtes ist. Wir haben anderwärts ausgeführt [1]), wie diess sowohl von den Grundlagen des Eigen-

1) Vgl. die Abhandlung „das Christenthum und die Rechtsfragen der Gegenwart," Theol. Jahrb., ferner meine Schrift „Katechismus des Rechts" u. s. w.

Digitized by Google

thums, als hinsichtlich der Arbeit und des Erwerbes, gilt, wie die vollständige natürliche Bedingung des Rechtes Aller, das ursprüngliche Grundeigenthumsrecht und die auf ihm beruhende organische und universelle Ordnung des Eigenthums, noch ausser Acht gelassen, und wie ebenso die Rechtspflicht zur allgemein zweckmässigen, gegliederten Arbeit und die hiemit zugleich gegebene wahre rechtliche Sicherung des Erwerbes Aller noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. In diesen Beziehungen aber ist, wie wir gesehen haben, der Mangel an den vollständigen äusserlich-natürlichen Rechtsbedingungen zugleich auch ein Mangel tieferer Sittlichkeit, ein Grund des selbstisch-materiellen widersittlichen Geistes der Zeit, sowohl innerhalb der Staaten hinsichtlich der Stellung der Einzelnen, so wie der Eigenthumsformen und Erwerbszweige, als hinsichtlich des Verhältnisses der Staaten und Nationen zu einander. Jenes noch blos unmittelbar natürliche (noch nicht sittlich durchdrungene) Rechtsprincip der freien Selbstheit Aller und ihrer darauf gegründeten eigenen Berechtigung, ihres freien Erwerbsrechtes u. s. w., ist auch zugleich noch eine formelle Abstraktion, die nur diese ideelle Wurzel des Rechtes, nicht aber den umfassenden Zusammenhang der äusseren natürlichen Rechtsbedingungen sich zum Bewusstsein gebracht hat, und diese Abstraktion hat es noch gemeinsam mit der Transcendenz des früheren religiösen Bewusstseins und so auch mit der vorangegangenen noch transcendenten Rechtsform. — Hiemit haben wir den vollen Ausdruck dessen, was sowohl der innere Mangel der bisherigen abendländischen Rechtsentwicklung, als das eigentliche Ziel derselben ist. Der bisherige rechtliche und gesellschaftliche Zustand nämlich, so wie er neben der noch mehr oder weniger transcendenten Form des religiös-sittlichen Bewusstseins sich fortentwickelt hat, ist nicht nur ein einseitig verweltlichter, von der wesentlichen durchgängigen Beziehung auf den unendlichen sittlichen Zweck losgerissener, sondern er ist auch zugleich mit dieser seiner Aeusserlichkeit und Weltlichkeit doch (ebenso wie die gleichzeitige Transcendenz des religiösen und sittlichen Bewusstseins) ein den vollständigen natürlichen Bedingungen des Rechtes und ihrem Zusammenhange

Digitized by Google

noch fremder und auch aus diesem Grunde noch selbstisch widersittlicher. Die vollständige Einigung des Rechtes mit dem religiös-sittlichen Zwecke, und andererseits seine Einigung mit den vollen äusserlich-natürlichen Bedingungen, an die es geknüpft ist, ist also nur zusammen möglich, so wie überhaupt nur das vollendete, sich in seiner selbstständigen, gegenwärtig innerlichen Unendlichkeit seiner Bestimmung erfassende Bewusstsein zugleich die bleibende Einigung mit der wahrhaft natürlichen Gesetzmässigkeit und Bedingtheit des Daseins ist. Derselbe allgemein geschichtliche Grund dagegen, welcher den bisherigen Rechtszustand (Staat und Gesellschaft) und die auf ihm beruhende Bildung zur einseitig weltlichen, von dem unendlichen religiös-sittlichen Zwecke losgerissenen macht, macht sie auch ebenso zu einer gegen die vollen natürlichen Rechtsbedingungen noch fremden. Es zeigt sich nach diesen beiden entgegengesetzten Seiten hin das Auseinanderfallen des Religiös-sittlichen als eines noch transcendenten und in der Abstraktion begriffenen, und andererseits des gegenwärtig natürlichen Daseins; denn Staat und Gesellschaft in ihrer bisherigen Gestalt fallen nicht blos auf diese letztere Seite, sondern sie wiederholen auch andererseits selbst innerhalb ihres eigenen Gebietes die allgemeine Abstraktion von den vollständigen, wahrhaft natürlichen Bedingungen, haben diesen Fehler nothwendig mit dem Religiösen (in seiner noch unvollkommenen transcendenten Gestalt) gemeinsam.

Fassen wir nach diesem Allem das Ziel der abendländischen Entwicklung gegenüber von dem morgenländisch-byzantinischen Christenthum und dem russischen Reiche zusammen, so lässt es sich ganz kurz dahin bestimmen, dass sie in frei geschiedener und selbstständig menschlicher natürlicher Form jene Einheit des Religiösen und des Rechtes (oder der ganzen weltlichen Ordnung) herstelle, welche das russische (und so auch einst das byzantinische) noch in unmittelbarer transcendent religiöser, und eben damit gänzlich unfreier Form hat; und diese Analogie erstreckt sich, wie wir weiter unten sehen werden, ungleich weiter, als sich von der noch blos prin-

Digitized by Google

cipiellen Darlegung aus, die wir im Bisherigen gegeben haben, entnehmen lässt. Wir dürfen uns nicht scheuen zu sagen, dass jene Partei, welche gerade gegenwärtig überhaupt das unmittelbar natürliche Rechtsprincip der Neuzeit (seit der ersten französischen Revolution) bekämpft, und statt dessen eine Erneurung des Staates und der Gesellschaft von der Religion aus will, auch eben wegen dieser durch die Religion geheiligten Grundlage der ganzen Staatsordnung in Russland den letzten Anhaltspunkt sieht, an den sie sich in der Gegenwart hält, — dass diese Partei, sagen wir, so verderblich in Wahrheit auch ihr Wirken ist, ja so sehr auch ihre Tendenz eine empörende Verläugnung des ganzen Principes der freien abendländischen Entwicklung ist, doch gegenüber von jenem einseitigen selbstisch materiellen Rechtsbewusstsein der letzten Periode nicht ohne eine tiefere innere Wahrheit ist. Denn es ist wahr, dass der moderne Staat und die moderne Gesellschaft eine verweltlichte, innerlich unwahre und von dem religiös-sittlichen Grunde losgerissene ist, dass es einer inneren allgemeinen Wiedergeburt derselben durch die Beziehung auf diesen tieferen geistig unendlichen Grund bedarf. Allein es ist freilich nur die grösste Verkehrtheit, diese Wiedergeburt in der Umkehr zu der Transcendenz eines früheren Bewusstseins zu suchen, während eben diese selbst die letzte Schuld jener einseitig weltlichen, dualistisch für sich getrennten Entwicklung des Staates und der gesellschaftlichen Ordnung trägt. Jene Erneurung und sittliche Umgestaltung des ganzen Rechtszustandes besteht vielmehr nur in der eigenen inneren Vervollständigung und Ergänzung des selbstständig natürlichen Rechtsprincipes; sie reisst nicht diesen Grund ein, sondern baut auf demselben fort und bringt ihn zu seiner eigenen höheren Konsequenz. In dieser Beziehung ist es von hoher Wichtigkeit zu erkennen, dass es sich (wie wir zuletzt gesehen haben) nicht blos um die Vertiefung des Rechtes durch seine Beziehung auf die Bedingungen der geistig unendlichen (religiös-sittlichen) Bestimmung handelt, sondern ebensosehr auch erst um seine Ergänzung durch die vollständigen äusserlich natürlichen Bedingungen des Rechtes Aller, und dass erst durch das Hinzukommen dieser auch die vollständige wahrhaft sittliche Umgestaltung (im

Digitized by Google

Gegensatze gegen jenen selbstisch materiellen Zustand) möglich wird. Diess liegt in der Natur der Sache; denn nur da, wo die vollständigen und umfassenden gegenständlich natürlichen Bedingungen erkannt sind, an welche die rechtliche Verwirklichung und Sicherung der wahren Bestimmung Aller geknüpft ist, nur da tritt das vollständige wahrhafte Gesetz und die Einordnung in dessen universellen bedingenden Zusammenhang, der Geist der wahrhaften Gemeinschaft ein, während das Ich vorher (wie noch heute in der einseitigen Privatexistenz der einzelnen Glieder der bürgerlichen Gesellschaft) verhältnissmässig noch eine selbstisch unbedingte Stellung einnimmt. Bestimmter aber zeigt es sich an dem Begriffe des anderwärts [1]) schon genauer erörterten ursprünglichen Grundeigenthumsrechtes und seiner organischen Ordnung, so wie der allgemein rechtlichen Berufspflicht (oder Pflicht zur allgemein zweckmässigen Arbeit) und der mit ihr gegebenen Gliederung, dass die nothwendige Neugestaltung des Rechtes sich nicht durch die blosse Beziehung auf das Religiöse, auf die äusseren Bedingungen der sittlich unendlichen Bestimmung, erschöpft, sondern dass sie eine hievon wesentlich zu unterscheidende, wenn gleich für die vollständige sittlich-rechtliche Umgestaltung gleichfalls durchaus nothwendige Ergänzung an den umfassenden äusserlich natürlichen Rechtsbedingungen haben muss. Jene Ordnung des ursprünglichen Grundeigenthums und die dadurch bedingte innerlich organische

---

1) Indem wir auch hier auf die schon oben angeführten Orte verweisen müssen, sind wir keineswegs der Meinung, als ob jene beiden Gesetze, wie überhaupt das Unterscheidende unseres Rechtsbegriffes, dort schon vollständig erörtert seien. Vielmehr ist z. B. die gegenwärtige Abhandlung selbst in Hinsicht auf das Verhältniss des modernen Rechtsbegriffes und Rechtslebens zum religiösen zu einer Ergänzung der früher in diesen Jahrbüchern erschienenen Abhandlung bestimmt. Eine umfassendere grössere Schrift, in welcher alles bisher noch Unvollständige und Missverständnissen Ausgesetzte erst seine volle Entwicklung erhalten, und durch welche so namentlich auch die frühere (noch viel zu unvollständige und kurze) Schrift des Verf. „Katechismus des Rechts" u. s. w. erst in ihr volles Licht treten wird, muss freilich bei der dermaligen äusseren Lage des Verf. ihrem letzten Abschlusse immer noch entgegenharren.

Gliederung des Privateigenthums ist ein an sich selbst feststehender Rechtsbegriff, auch ohne dass der Begriff des Rechtes (wie er es seiner vollen Wahrheit nach sein muss) auf die gegenständlich äusseren Bedingungen der unendlichen (religiösen) Bestimmung des Menschen gerichtet wäre. Und ebenso würde es eine Rechtspflicht zur allgemein zweckmässigen Arbeit geben, auch schon ohne dass der höchste Zweck des Rechtes in der Förderung der religiös-sittlichen Bestimmung erkannt wäre. Allein allerdings erhält nicht nur jene Rechtspflicht zur allgemein zweckmässigen Arbeit, so wie die ganze übrige Rechtsordnung, eine unendlich höhere Bedeutung, wenn sie an den gegenständlichen Bedingungen des religiös-sittlichen Zweckes ihr höchstes beherrschendes Gesetz hat, sondern auch jene ihrem Ursprunge nach noch unmittelbar natürlichen, noch nicht durch die Beziehung auf den religiösen Zweck geheiligten Rechtsgesetze sind selbst eine wesentliche Ergänzung, durch welche der religiöse oder sittlich-unendliche Zweck erst seine wahre äussere Grundlage und den vollen Umfang seiner Verwirklichung erhält. Denn jene beiden Gesetze heben gleichfalls, sowohl in Hinsicht auf Eigenthum, als auf Arbeit und Erwerb, die selbstisch für sich stehende Vereinzelung der Staatsbürger, wie der Staaten gegen einander auf, und sind, indem sie erst die wahrhaft menschliche Gemeinschaft begründen, ebensosehr eine Forderung des (in seinem vollen natürlichen Umfange erwachten) religiös-sittlichen Bewusstseins, wie des Rechtes.

Wir haben hiemit das Ziel unserer abendländischen Entwicklung gegenüber von dem Principe der morgenländisch-byzantinischen Christenheit ebensosehr nach seiner gänzlich unterscheidenden Seite (wornach es in dem vollen selbstständig natürlichen Rechtsbegriffe wurzelt), wie nach der Seite des Analogen und Entsprechenden, nämlich vor Allem der bleibenden wahrhaften Einigung des Rechtes mit der religiös-sittlichen Ordnung, hervorgehoben. Ehe wir diess noch bestimmter ausführen, ist noch zur Abwehrung von Missverständnissen und näherer Erläuterung Einiges hinzuzufügen. Es ist nämlich ebensosehr der Gedanke, als ob es in dem Obigen auf eine falsche Identificirung des Rechtlichen und Sittlichen abgesehen wäre, wie der, als ob in

Digitized by Google

jener umfassenden allgemein rechtlichen Berufspflicht und Berufsordnung eine unfreie Beherrschung der Einzelnen (nach Art socialistischer Anschauungen) ausgesprochen wäre, abzuwehren. Um zuerst von dem letzteren Punkte zu reden, so wurde schon oben angedeutet, wie das Bewusstsein der wahrhaft rechtlichen Berufspflicht zufolge des aus ihm erwachenden Lebens der rechtlichen Berufsgemeinschaften erst die wahre Freiheit und Selbstregierung des Volkslebens herstelle. Denn erst mit jener umfassenden rechtlichen Berufsstellung Aller tritt der Einzelne aus seiner jetzigen unwahren Privatstellung, in welcher er eben der transcendenten oder unfrei bureaukratischen Regierungsform des Staates und ihrer Bevormundung unterworfen ist, heraus, und wie er hiemit erst eine wahre allgemein rechtliche und organische Bedeutung für die ganze Gemeinschaft gewinnt, so wird er auch von hieraus erst zum selbstthätig mitregierenden Gliede seiner bürgerlichen Berufsgemeinschaft und von hieraus des ganzen Staates. Denn jenes rechtlich zweckmässige Leben der verschiedenen Berufsgemeinschaften ist nur durch ihre innere Selbstverwaltung möglich, wie sie stufenweise durch die Selbstthätigkeit der einzelnen Mitglieder sich ihre oberen zusammenfassenden Organe gibt. Aus der Selbstverwaltung der einzelnen Berufsgemeinschaften aber und deren Zusammentritt bildet sich dann ebenso die der zusammengesetzteren Gemeinschaften oder der Gemeinden im engeren Sinn, und schliesslich die des ganzen Staates, obwohl über diesem selbstständig zweckmässigen Reichthum des Volkslebens und seiner Besonderheit der Regent als der Vertreter des ursprünglichen allgemeinen Gesetzes steht und wiederum der ganze Staat Glied einer höheren universellen Rechtsordnung ist. Jene innere selbstständig zweckmässige Freiheit und Neubelebung des Volkslebens aber, welche man jetzt im Gegensatze gegen jene transcendente Verwaltungsform des Staates anstrebt, ist also nur möglich durch das tiefere und allein auch wahrhaft sittliche Bewusstsein der umfassenden rechtlichen Berufspflicht, ein Bewusstsein, welches dem jetzigen falschen Gegensatze von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, auf dem eben jene innere Unfreiheit des Volkslebens beruht, überhaupt ein Ende macht. — Eine falsche Identificirung mit der Sittlichkeit

oder dem religiösen Zwecke selbst aber ist durch unsere bisherige Auffassung des Rechtes zur Genüge abgewehrt. Denn dieses letztere umfasst uns ja nur die gesammten gegenständlich äusseren Bedingungen, an welche (als durch das freie Handeln zu verwirklichende) die umfassende sittlich unendliche Bestimmung des Menschen geknüpft ist. So befasst zwar allerdings das wahrhafte Recht unendlich Mehr in sich als jener dürftige Rechtsbegriff des bisherigen Zeitbewusstseins, welcher nur die freie Selbstheit (diese von Natur vorhandene Grundlage des Rechtes), nicht aber die höhere sittlich unendliche Bestimmung der Selbstheit nach der Gesammtheit ihrer äusseren Bedingungen, zum Inhalte hat. Allein demungeachtet bleibt auch so das Recht durch eine unaufhebliche, mit seinem Begriffe gegebene Gränze von dem religiös-sittlichen Leben selbst geschieden, sofern es ja nur mit dem zu thun hat, was ausser dem Subjekte liegende gegenständliche Voraussetzung für die unendliche sittliche Bestimmung ist, nicht aber mit dieser selbst, als dem subjektiven (erst durch die Gesinnung Werth erhaltenden) Wollen und Handeln. Auch ist bei diesem höheren, erst in seiner Vollständigkeit gedachten Rechtsbegriffe eine andere gleichfalls einseitige Auffassung des Rechtes zu entfernen, als ob nämlich von einer Rechtspflicht überall nur da die Rede sein könnte, wo nöthigen Falls ein Rechtszwang möglich sei. Z. B., um diess Alles zu erläutern: die sittliche Erziehung der Kinder ist eine unläugbare natürliche Rechtspflicht. Oder wäre es nicht ein niedriger, wahrhaft empörender Rechtsbegriff, welcher zwar eine Rechtspflicht zur leiblichen Ernährung, Ausbildung u. s. w. des Kindes aufstellte, dagegen eine Rechtspflicht zur Ermöglichung und Beförderung ihres sittlichen Wohls nicht anerkennen wollte? Ist nun aber die sittliche Bildung und Erziehung des Menschen eine natürliche Rechtspflicht, so ist nothwendig auch jedes hiemit zusammenstimmende äussere Handeln eine Rechtspflicht, jede Handlung dagegen, welche gegen die äusseren Bedingungen jenes Rechtszweckes verstösst, z. B. schlechtes Beispiel irgend einer Art u. s. w., umgekehrt eine Rechtsverletzung (rechtswidrig). Es erhellt von selbst, wie unendlich umfang- und inhaltsreicher hiemit der Begriff der Rechts-

Digitized by Google

pflicht wird; er ist in der That durchaus nichts Anderes als das der Sittlichkeit selbst (oder dem religiös-unendlichen Zwecke) parallel zur Seite gehende Reich der gesammten gegenständlich äusseren Bedingungen jener ersteren (sofern auch diese äusseren Bedingungen durch das freie Handeln zu verwirklichen sind). Zugleich erhellt nun aber auch schon von selbst, wie undenkbar und widersinnig bei diesem wahrhaft vollständigen Begriffe des Rechtes der Gedanke eines bei jeder Verletzung dieser Rechtspflicht möglichen und gebotenen Rechts*zwanges* ist. Nicht nur erweist sich ein solcher Zwang bei dieser Ausdehnung des Rechtsbegriffes *sachlich unmöglich*, sondern er würde auch selbst dem wahren Rechtszwecke, der vollen sittlichen Würde der Person, widerstreiten, würde ihn aufheben. Die Eltern z. B. müssen in jener Rechtspflicht gegen ihre Kinder, so sehr sie nach dem Obigen wirkliche *Rechts*pflicht ist, doch einen zu ihrer Würde und Stellung durchaus erforderlichen freien Spielraum haben, und dadurch ist nicht nur eine durchgängige Beaufsichtigung derselben hinsichtlich ihrer Rechtspflicht ausgeschlossen, sondern es ist selbst bei manchen zu anderweitiger Kenntniss kommenden Handlungen, in welchen sie jener Rechtspflicht nicht ganz entsprechen, doch durchaus nicht sogleich ein äusseres rechtliches Einwirken, viel weniger ein eigentlicher Zwang am Platze, desshalb, weil dadurch die sittliche Würde und Stellung der Eltern selbst beeinträchtigt und aufgehoben würde. Analog aber verhält es sich auch mit Rechtspflichten, die ein ganz anderes weit mehr äusserliches Objekt haben. Die Erhaltung und Pflege der eigenen Gesundheit z. B. ist eine Rechtspflicht; so wenig der Einzelne ein Recht hat, sich selbst zu entleiben, weil er darin seine eigene Bestimmung verletzt, so wenig hat er ein Recht, sonst auf eine seiner Gesundheit schädliche Weise zu leben, hat vielmehr in Beziehung auf diese eine umfassende positive Rechtspflicht. Aber nichts desto weniger ist es wegen der eigenen persönlichen und sittlichen Würde des Einzelnen unmöglich, bei jeder untergeordneten Handlung, in der er gegen jene Rechtspflicht verstösst, sogleich auf äussere rechtliche Weise auf ihn einwirken oder gar Zwang gegen ihn ausüben zu wollen; es würde diess nach anderer Seite hin die äusseren Bedingungen

Digitized by Google

der freien sittlichen Würde und somit den Rechtszweck selbst aufheben. Und dieses Verhältniss findet nun bis zu einem gewissen Punkte bei den Rechtspflichten jeder Art Statt. Um so mehr ist auch nach dieser Seite hin jeder Gedanke an eine in dem Obigen beabsichtigte falsche Identificirung von Recht und Sittlichkeit ausgeschlossen, ausserdem dass der durchgreifende Unterschied und die unaufhebliche Gränze beider unmittelbar in unserer ganzen Definition des Rechtes enthalten ist. Zugleich mag aus dem eben Gesagten erhellen, wie wenig auch bei jener allgemeinen rechtlichen Berufspflicht (oder dem Rechtsgesetze der allgemein zweckmässigen Arbeit Aller) und der darauf beruhenden organischen Ordnung der Arbeit an irgend eine falsche Unfreiheit, an eine mechanische Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze (im sogenannten socialistischen Sinne) zu denken ist; derselbe wahrhaft vollständige Rechtsbegriff, aus welchem eben jener Begriff der rechtlichen Berufspflicht und ihrer umfassenden organischen Ordnung erst entspringt, schliesst, indem er die gesammten gegenständlich-äusseren Bedingungen für die sittliche Bestimmung der freien Person umfasst, mehr als irgend ein anderer zugleich Alles aus, was deren freie sittliche Würde und Selbstständigkeit aufheben würde.

Aber allerdings führt dieser Begriff demunbeschadet ganz andere Gesetze mit sich, als jene bisherige einem selbstisch materiellen Rechtsgeiste angehörige Privatfreiheit der Einzelnen; er verwirklicht die volle sittliche Freiheit und Würde nur, indem er sie zugleich einordnet in den vollen rechtlichen Zusammenhang aller der Bedingungen, an welche diese Bestimmung Aller geknüpft ist, während das Ich jenes noch einseitig natürlichen (d. h. nur von der freien Selbstheit ausgehenden) Rechtsbewusstseins noch ein sprödes Atom bleibt. Und so ergibt sich vor Allem auch für das Verhältniss dessen, was man jetzt Staat und Gesellschaft nennt, zu der engeren Ordnung des religiösen Lebens d. h. dem, was man jetzt Kirche nennt, die durchgreifendste Veränderung. Denn jener umfassende vollendete Rechtsbegriff ist ein in sich selbst unzertrennlicher; seine Ordnung, so verschiedene Gebiete sie in sich fasst, ist doch schlechthin eine und hat überall als letzten Zweck die sittlich-unend-

Digitized by Google

liche Bestimmung selbst vor Augen; folglich ist auch die engere Ordnung des religiösen Lebens, soweit sie als eine äusserlich rechtliche ist, d. h. das, was man jetzt Kirche heisst, von der übrigen wahrhaften Rechtsordnung, also dem, was man jetzt Staat und Gesellschaft heisst, unzertrennlich, ist eine Ordnung mit ihr und muss ein und dasselbe rechtliche Oberhaupt haben. Derselbe wahrhafte Rechtsbegriff also, welcher den bisherigen falschen Gegensatz von Staat und Gesellschaft aufhebt, indem er der unwahren einseitigen Privatexistenz des Bürgers ein Ende macht und das rechtliche Berufsleben des Volkes, sowie seine Eigenthumsordnung erst als den wahren reichen Inhalt des Staates selbst erkennen lässt, — derselbe Begriff macht auch dem bisherigen falschen Gegensatze von Staat und Kirche (oder weltlicher und kirchlicher Ordnung) für immer ein Ende, desshalb weil er wiederum statt jener noch selbstisch materiellen, formalen und vereinzelten Auffassung der Rechtsperson vielmehr die Gesammtheit der auf die sittliche unendliche Bestimmung gerichteten gegenständlich äusseren Bedingungen zum Inhalte hat. So wenig nach dem obigen Rechtsbegriffe die bürgerliche Lebens- und Erwerbsform des Einzelnen seine blosse Privaterwerbsform u. s. w. sein kann, indem sie vielmehr Glied der allgemein rechtlichen organischen Berufsordnung und darin unmittelbar des wahrhaften Staates ist, und so wenig der Einzelne nach jenem Begriffe mit der Grundlage seines Eigenthums in einem blossen geschichtlich gewordenen Privatdasein wurzelt, indem er vielmehr in einer ursprünglichen universellen Ordnung des natürlichen Grundeigenthumsrechtes befasst ist, so wenig ist nach demselben Begriffe der Bürger in dieser seiner rechtlichbürgerlichen Existenz abzutrennen von seiner Stellung als Glied in der Rechtsordnung der religiösen Gemeinde. Diese Rechtsordnung also, wie sie an dem Kultus, an dem religiösen Unterrichte, und an der Sittenzucht im engeren Sinne (soweit sie selbst noch in einer rechtlichen Form auftritt) ihren Inhalt hat, ist nichts Anderes als ein unzertrennliches Glied des wahrhaften Staates selbst und höher hinaus der universellen Rechtsordnung. Allerdings muss gerade in diesem Gebiete, welches an den Rechtsbedingungen des religiös-sittlichen Lebens im

Digitized by Google

engeren Sinne seinen Inhalt hat, auch die persönliche Freiheit und Würde im vollsten Maasse ihre Wahrung finden, nicht nur als Gewissensfreiheit, sondern auch als ungehinderte eigenthümliche Form des freien sittlichen Ergusses im Gebiete des Kultus u. s. w.; allein nichts desto weniger bleibt auch dieses Gebiet, sofern es wesentliche gegenständlich-äussere Bedingungen für jene Zwecke zum Inhalte hat, eine Rechtsordnung, die ihrer Natur nach allgemein gültigen Bestimmungen unterworfen ist. Es muss also zwar, wenn irgendwo, hier jene freie Selbstverwaltung der Gemeinde und Gemeindeglieder gefordert werden, von welcher wir in einem anderen Gebiete, nämlich dem der rechtlichen Berufs- (auch Eigenthums-) Ordnung, schon oben gesprochen haben, und diese Freiheit ist, soweit wir von dem empirischen Zustande ausgehen, hier zugleich noch in besonderer Weise gefordert durch die Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse und Glaubensansichten. Allein auch dieses Gebiet hat ja nichts desto weniger seine gegenständlich-äusseren Bedingungen, an die seine volle Verwirklichung geknüpft ist und welche daher eine rechtlich-gesetzliche Sicherung und Feststellung fordern; und indem das ganze Gebiet selbst insoweit Glied des einen Rechtszweckes ist, so bleibt es auch der allgemeinen zusammenfassenden Rechtsgewalt, zunächst also der einheitlichen Staatsgewalt und höher hinauf einer universellen Rechtsordnung untergeordnet. Und da nun das Recht an sich eines ist, überall auf die gegenständlichen Bedingungen einer und derselben menschlichen Bestimmung geht, so weist diese Unterordnung des Rechtslebens der besondern religiösen Gemeinschaften unter eine Rechtsgewalt (zunächst unter die des betreffenden Staates) allerdings im Gegensatz gegen die empirische Zertrennung der Glaubensgemeinschaften auf das eigentliche Ziel, auf die wahrhafte Einheit auch in dieser Beziehung hin. Das wahrhafte Recht arbeitet (im Unterschied von jenem bisherigen noch unvollständigen und selbstisch weltlichen Rechtsbegriffe) seiner Natur nach auf die Herstellung auch der religiös-sittlichen Einheit hin, darauf, dass „eine Heerde und ein Hirte werde."

Es erhellt von selbst, welchen tief umgestaltenden sittlich

Digitized by Google

erneuenden Einfluss diese unzertrennliche Einheit dessen, was bis jetzt als Staat und bürgerliche Gesellschaft einerseits und als Kirche andererseits auseinandergefallen ist, auf den ganzen Staat selbst und das Leben des Volkes üben muss. Bis jetzt ist der Staat selbst und so vor Allem auch die oberste Staatsgewalt noch einseitig weltliche Macht, wie denn auch die fürstliche Gewalt, dem ganz gemäss, sich vor Allem in dem Militärischen ihr unterscheidendes Abzeichen erwählt hat. Aber ein Gleiches gilt auch von der sonstigen ganzen Regierung des Staates. Die Bureaukratie, so sehr sie auch der lebendigen Bestimmtheit des bürgerlichen Lebens fremd ist, hat doch zugleich, wie auch schon aus dem früher Gesagten von selbst erhellt, ganz den Geist jenes einseitig weltlichen modernen Rechtsbewusstseins in sich, wie es in der bürgerlichen Gesellschaft lebt. Ihre eigene Existenz ruht ja, wie wir sahen, in der That darauf, dass das Leben der bürgerlichen Gesellschaft (als dieser von dem Staate noch verschiedenen) sich in der einseitigen selbstisch materiellen Privatexistenz umhertreibt, und hat also auch an der Ordnung und Zusammenhaltung dieses Lebens ihren eigentlichen Inhalt. Nicht ein höherer wahrhafter Rechtsbegriff ist es, welcher diesen Staat doch im Zusammenhang mit dem religiös-sittlichen Zwecke erhält, wie diess in der Sorge des Staates für sittliche und religiöse Bildung geschieht, sondern die Religion ist es, welche, wie diess nicht anders sein kann, neben der für sich selbst einseitig weltlichen Rechtsordnung ihre Bedürfnisse im Staate geltend macht, aber auch zufolge dieses Mangels einer innerlich organischen und frei selbstthätigen Vertretung im Staate so vielfach zugleich zu einem Mittel für blos politische Zwecke benützt wird. Nirgends zeigt sich diese innere Unwahrheit und Einseitigkeit des bisherigen Staates vollständiger als bei seinen Konflikten mit religiös-kirchlichen Uebergriffen. Nicht etwa nur darauf beruht hier seine Schwäche, dass die oberste Staatsgewalt nicht von der freien selbstthätig gegliederten Kraft des Volkslebens getragen ist, sondern vor Allem schon darauf, dass er für sich selbst nur ein einseitig weltliches und materielles Princip in sich hat, dass in ihm der innerlich-religiösen Macht des Kirchlichen nur die weltliche des Bureau's und der Militärmacht ent-

Digitized by Google

gegensteht. Wie ganz anders, wenn wir die Rechtsordnung in ihrem vollen Begriffe denken, wenn der Staat und sein Oberhaupt in der vollen Kraft und Würde dasteht, welche er als die Alles in sich befassende, auf die sittlich-unendliche (religiöse) Bestimmung selbst gerichtete Ordnung ihrer gegenständlich-äusseren Bedingungen hat!

Wir übersehen hiemit vollständiger und klarer den Gang der abendländischen Entwicklung und ihr Ziel gegenüber von der morgenländisch byzantinischen Christenheit. Dem abendländischen Mittelalter war der Dualismus der kirchlichen und weltlichen Macht wesentlich, weil das bestimmende Göttliche in seiner Transcendenz dem Menschlichen als dem Endlichen gegenüberstand, und dieses daher, ungeachtet seiner durch die Vergegenwärtigung des Göttlichen gegebenen Berechtigung, doch ein gesondertes Reich der endlichen weltlichen Zwecke bildete. Je mehr dieses Menschliche sich im Rechte seiner selbstständigen Ausbildung nach seinen verschiedenen Gebieten (auch in Wissenschaft, Kunst u. s. w.) erfasste, während das Göttliche seine einseitige Transcendenz nichts weniger als schon völlig überwunden hatte, desto breiter und mächtiger trat es also als dieses einseitig weltliche Dasein neben der Kirche und getrennt von ihr auf, und wurde im Zusammenhange mit natürlicher und geschichtlicher Anlage bei einigen Nationen allmählig zu dem in der geistigen Entwicklung überwiegenden Elemente. Die sittliche Verderbniss, die hiemit zugleich sich einstellt und die vor Allem in dem Mittelpunkte dieses einseitig weltlichen Elementes, den Höfen, ihren Sitz nimmt, aber auch auf die Nationen selbst sich erstreckt, ist nur die nothwendige Begleitung dieser noch unwahren, einseitig natürlichen und weltlichen Rechts- und Bewusstseinsform. Beides zusammen aber ist nur die unvermeidliche Antithese gegen die einseitige transcendente Abkehrung, in welcher das eigentliche Mittelalter und die ihm zunächst vorausgehende Zeit begriffen war. Denn indem sich das Menschliche von hieraus immer mehr in seiner durch die gegenwärtige Mittheilung des Göttlichen selbst gesetzten Berechtigung erfasst, kann es diess zunächst noch nicht in einer von dem göttlich-unendlichen Inhalte selbst wahrhaft durchdrungenen Gestalt, son-

Digitized by Google

dem es geschieht zunächst in einseitiger Weise neben der noch nicht überwundenen Transcendenz des Göttlichen. Allein eine und dieselbe Zeit ist es, in welcher ebenso der vollendete selbstständig natürliche Begriff des Rechtes sich seiner ganzen umfassenden Beziehung auf die religiös-sittliche Bestimmung bewusst wird, wie andererseits das religiös-sittliche Bewusstsein seine letzte Transcendenz überwindet, und in der vollen Einigung mit den natürlichen gegenwärtigen Bedingungen seiner Verwirklichung das Recht als die umfassende und ihm parallel zur Seite gehende Voraussetzung und Grundlage seiner selbst erkennt. Von diesem Punkte an hört zwar in keiner Weise der allgemeine Unterschied des religiös-sittlichen Gebietes und des Rechtes auf, aber es verschwindet für immer der Gegensatz einer äusseren und also rechtlichen religiös-kirchlichen Ordnung und einer blos weltlichen Rechtsordnung; das, was man Kirche nennt, wird zu einem blossen Gliede des in seinem vollen und höheren Begriffe gedachten Staates. Und hiemit erst erfüllt sich wirklich, was in höchst unrichtiger Weise die Hegel'sche Rechtsphilosophie schon der bisherigen abendländischen Entwicklung zugeeignet hat, dass „das Geistliche die Existenz seines Himmels zum Diesseits“ herabführt, und „das Weltliche sein falsches Fürsichsein zur Vernünftigkeit des wahrhaften (d. h. sittlich durchdrungenen) Rechts und Gesetzes hinaufbildet.“ (Hegel, Rechtsphilos. §. 360). — Und hiemit erst ist auch die Zeit erfüllt, wo der Westen seinen wahren Beruf gegenüber von dem Osten Europa's durchzuführen bestimmt ist. Er selbst wird ebendamit in abendländischer d. h. frei menschlicher Weise jene Einheit des Religiösen und Rechtlichen hergestellt haben, welche der byzantinische Osten noch in ganz umgekehrter unfrei transcendenter Gestalt hat. Denn das byzantinische Christenthum kennt nur desshalb überhaupt keinen Begriff einer selbstständigen weltlichen Gewalt und Ordnung im Unterschiede von der kirchlichen, weil hier noch ganz die transcendente göttliche Autorität das allein Bestimmende ist ohne jenen abendländisch-christlichen Zug des (kraft der gegenwärtigen Selbstmittheilung des Göttlichen) sich ausbildenden menschlichen Elementes. Die abendländische Entwicklung da-

Digitized by Google

gegen soll jene Einheit des Rechtes und Staates mit der (äusseren) Ordnung auch des religiösen Lebens gerade umgekehrt von dem vollendeten selbstständig natürlichen und menschlichen Rechtsbegriffe aus herstellen. — Wirft man von hieraus einen Blick auf die jetzige Stellung der im Kampfe begriffenen Mächte, so ist freilich das Abendland von jenem Ziele noch sehr entfernt. Denn zunächst vertreten diesen Kampf gegen den Osten eben diejenigen beiden Mächte, welche am meisten die einseitig verweltlichte nationale Bildungsform in sich darstellen und welche gerade als dieser mächtigste Ausdruck des einseitig nationalen Lebens am meisten unmittelbares partikuläres Interesse an diesem Kampfe haben; es sind die blossen „Westmächte" im engeren Sinne, nicht jener weit innerlichere und tiefere Mittelpunkt Europa's (Deutschland), welcher zur letzten Durchbildung des natürlichen Rechtsbewusstseins und seiner Einigung mit dem allgemein sittlichen Grunde bestimmt ist. Gegenüber von diesen Mächten einseitig verweltlichter Bildung [man denke nur an die inneren Zustände Frankreichs und Englands [1])] stellt also die russische Macht, soweit auch das Christenthum, das sie repräsentirt, von höherer wahrhafter Sittlichkeit entfernt ist, doch eine innere Einheit des rechtlich-staatlichen und nationalen Lebens mit dem religiös-kirchlichen dar und hat hierin einen nachhaltigeren Grund seines Widerstands. Aber allerdings regt sich bei dieser jetzigen noch so unvollkommenen Form des abendländischen Kampfes gegen den byzantinischen Osten doch schon das lebendige Gefühl einer höheren Bedeutung und Form dieses Kampfes, in welcher er, zum wahrhaften allgemeinen Interesse der abendländisch-europäischen Menschheit erwachsen, nicht mehr blos von besonderen nationalen und politischen Interessen beherrscht sein, sondern zu einem Siege des ebenso erst wahrhaft-sittlichen, wie vollendet rechtlichen Bewusstseins werden wird.

Diess wird noch klarer werden, wenn wir auch noch nach einer andern Seite hin zum Bewusstsein bringen, wie das abendländische Europa (und von ihm ausschliesslich die Menschheit im Ganzen) zum vollendeten höheren Gegenbilde des byzantini-

---

1) Wenn man nämlich den Zustand des letzteren nicht durch eine falsche kirchlich gefärbte Brille ansieht.

Digitized by Google

schen Ostens (oder des russischen Reiches) bestimmt ist. Es gilt diess nämlich auch hinsichtlich der höheren allgemein rechtlichen Einheit unter den Staaten und Nationen. Das noch einseitig natürliche freie Rechtsprincip, von welchem die bisherige letzte Periode der neueren Geschichte durchdrungen ist, konnte seiner Natur nach die Zersplitterung und selbstische Sonderstellung der Staaten nicht aufheben, die sich seit dem Mittelalter immer vollständiger ausgebildet hatte. Wenn vielmehr jenes Rechtsprincip der Neuzeit innerhalb des Staates erst den vollendeten selbstisch materiellen Privatgeist in das Leben gerufen und entfesselt hat, so konnte es auch in Beziehung auf das Verhältniss der Staaten zu einander nur die Wirkung haben, deren besonderes nationales Leben und Streben vollends zu entfesseln und in Bewegung zu setzen. Der vollendete höhere Rechtsbegriff erst, welcher ebenso die umfassende Beziehung des Rechtes auf die allgemeine sittliche unendliche Bestimmung herstellt, wie er nach der andern Seite hin die vollständigen natürlichen Bedingungen des Rechtes Aller ganz zum Bewusstsein bringt, — dieser Begriff erst stellt ebenso die Staaten, wie die Einzelnen aus ihrer falschen einseitig unbedingten und für sich stehenden Sonderstellung in den universellen vollständig bedingenden Zusammenhang des organischen Rechtes hinein. Er thut diess ebenso nach der Seite der allgemein rechtlichen organischen Berufspflicht (oder allgemein zweckmässigen Arbeitsordnung) und des ursprünglichen universellen Grundeigenthumsrechtes, wie er es durch die durchgängige Erfüllung des Rechtes mit dem höheren allgemein sittlichen Zweck thut. Diese Vollendung des Rechtsbewusstseins also muss eine ganz andere einheitlich rechtliche Ordnung des Staatenverhältnisses zur Folge haben, als es die bisherige abendländische Entwicklung kannte. So wie das Abendland schon einmal, im Mittelalter, die Idee einer allgemein rechtlichen höheren Gewalt aufgestellt hat, in dem Kaiserthum, aber freilich noch von der Seite der Transcendenz her, so dass sie vor dem in seiner selbstständigeren Berechtigung sich regenden unmittelbar menschlichen Elemente, der nationalen Besonderheit, untergehen musste, — so muss es umgekehrt aus der vollendeten

Digitized by Google

Durchbildung des frei menschlichen Bewusstseins eine zweite ganz andere kraftvollere und bleibende Form universeller Einheit erzeugen. In ihr als frei menschlicher muss freilich der ganze selbstständig individuelle Reichthum des nationalen Daseins, soweit er ein wahrhaft berechtigter und sittlicher ist, erhalten bleiben, und es bleibt also die Besonderheit der Staaten und Nationen, allein so, dass sie demungeachtet gegenüber von ihrem bisherigen Zustande einem ganz anderen umfassend inhaltsvollen Gesetze des Gesammtorganismus und einer dem entsprechenden einheitlich universellen Rechtsmacht untergeordnet sind. Wie diese letztere gemäss dem Begriffe jenes vollendeten Rechtsgesetzes näher zu denken sei, davon können wir hier um so eher absehen, als wir ihn schon anderweitig bestimmter entwickelt haben. Für uns genügt es hier darauf hinzuweisen, wie gegenüber von der kompakten Einheit des byzantinischen Ostens auch das Abendland wieder aus dem Zustande seiner einseitig weltlichen und selbstisch nationalen Zersplitterung einer höheren, allgemein rechtlichen und wahrhaft menschlichen Einheit entgegengeht und dass auch hiezu eben diejenige Nation, welche schon im Mittelalter die Idee jener höheren allgemein rechtlichen Macht am lebendigsten ergriffen hat, die deutsche, den Grund zu legen bestimmt ist, während jetzt jene Rolle, welche einst das „heilige römische Reich deutscher Nation“ einnahm, Vielen eher an ein „heiliges Russland“ übergegangen zu sein scheint.

Wir sehen, wie in dieser Gesammtauffassung des Ganges und Zieles unserer abendländischen Entwicklung alle die entgegengesetztesten rechtlichen und religiösen Tendenzen und Anschauungen der Gegenwart eine höhere Zusammenfassung und ein Recht erhalten, ebensosehr jene Anschauung, welche (vor Allem im Norden Deutschlands heimisch und theilweise an Russland sich anlehnend) eine religiöse Wiedergeburt des Staates und der Gesellschaft will und von ihr das Heil erwartet, wie andererseits die Bestrebungen nach eigenthümlicher (ständisch oder nach Berufsgemeinschaften) gegliederter Selbstverwaltung des Volkes, und schliesslich das, was das Streben des Socialismus von Wahrheit in sich enthält. Um so weniger sollte davon die Rede sein können, jene im Obigen freilich nur kurz hervorgehobenen, an-

Digitized by Google

derwärts aber schon näher ausgeführten Ideen der rechtlichen Berufspflicht und des auf ihr beruhenden allgemein zweckmässigen Arbeitsorganismus, sowie des ursprünglichen Grundeigenthumsrechtes und der auf ihm beruhenden Eigenthumsordnung u. s. w. als einen „Nachklang socialistischer Ideen" zu bezeichnen, wie man irriger und absurder Weise schon gethan hat. Der Socialismus in seinen verschiedenen Formen ist, wie aus unserer obigen Erörterung erhellt, so wenig eine Ueberwindung des bisherigen noch selbstisch materiellen Rechtsbegriffes, dass er vielmehr im Streben, denselben zu überwinden, vielmehr selbst die letzte extremste Gestalt desselben geworden ist. Sein Ideal besteht in einem Mechanismus, in welchem für den gleichen materiellen Zweck Aller die freie besondere Existenz der Einzelnen und mit ihr die sittliche Würde und Freiheit mehr oder weniger geopfert wird. In ihm also erreicht, sosehr er einerseits mit Recht die selbstische und atomistische Vereinzelung in der bisherigen Form der Gesellschaft bekämpft, doch andererseits dieser selbstisch materielle, einseitig natürliche und weltliche Rechtsgeist seine Spitze. Unsere Anschauung ruht auf einer von Grund aus verschiedenen Wurzel, darauf, dass das Recht im Gegensatze gegen seine bisherige ebenso noch selbstisch natürliche, wie abstrakt formelle Fassung vielmehr die gesammten gegenständlich-äusseren und natürlichen Bedingungen der sittlich-unendlichen (religiösen) Bestimmung selbst zu seinem wahren Inhalte hat und dass gegenüber von diesem Ziele nicht blos die letzte Periode der neueren Geschichte, sondern die ganze abendländisch-europäische Entwicklung nach ihrer rechtlichen und gesellschaftlichen Seite eine unwahre einseitige Verweltlichung ist. Von jenem unterscheidenden höheren Rechtsbegriffe geht auch schon die frühere Schrift des Verfassers aus; „das wahre vollständige Wesen der natürlichen Rechtspflicht" [1]) und die er-

1) s. »Katechismus des Rechts u. s. w.« S. 24 fg. Dort wird ausdrücklich das Recht auf die gesammten gegenständlich äusseren Bedingungen der sittlich-unendlichen Bestimmung bezogen und dieser umfassende vollendete Begriff der Rechtspflicht zum Ausgangspunkte gemacht, freilich mehr in kurzer populärer Form und nicht so mit wissenschaftlicher Kritik des bisherigen Bewusstseins.

Digitized by Google

neuende sittliche Kraft, welche gegenüber von dem bisherigen Zustande in diesem Bewusstsein liegt, diess ist auch schon dort der unterscheidende Grundgedanke, obgleich ebenso, wie hier, zugleich auch die hievon unzertrennliche Seite der vollen natürlichen Rechtsbedingungen (die Ordnung des ursprünglichen Grundeigenthumsrechtes u. s. w.) hervorgehoben ist. So sehr darum auch der Verfasser dieses sich alles dessen bewusst ist, was in jener früheren Schrift (bei der umfassenden Natur des Gegenstandes) noch zu unvollständig oder zu kurz angedeutet ist, sosehr er insbesondere bedauert, über die mit der allgemein rechtlichen Berufspflicht (oder Arbeitsordnung) gegebene innerlich zweckmässige und freie Selbstverwaltung des Volkes, nach seinen Berufsgemeinschaften und deren Gliederung, viel zu kurz hinweggegangen zu sein und dadurch bei oberflächlicheren Lesern die Möglichkeit grober Missverständnisse offen gelassen zu haben, wie er überhaupt gerade das, was der unmittelbaren Gegenwart noch am wenigsten fassbar ist, am meisten hervorgehoben hat, — so konnte doch dem Allem ungeachtet nur die Unfähigkeit, den unterscheidenden Grundgedanken, den höheren vollendeten Rechtsbegriff, zu fassen, solche Urtheile fällen, wie sie gethan hat.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so handelt es sich um eine zu gleicher Zeit nach zwei Seiten hin geschehende Vollendung des Rechts und des religiös-sittlichen Bewusstseins. Einerseits nämlich soll das Recht im Verhältnisse zum Religiösen oder Sittlichen aus seiner bisherigen dualistisch nebenhergehenden und einseitig weltlichen (selbstisch natürlichen) Form heraustreten, soll sich mit jenem einigen, indem es die vollständigen gegenständlich-äusseren Bedingungen des ersteren selbst zu seinem Inhalte macht. Diese Vollendung und Ergänzung des Rechtes aber durch die Beziehung auf den sittlichen (religiösen) Grund ist ebenso umgekehrt eine Ergänzung des sittlichen (religiösen) Bewusstseins durch das Recht; denn das sittliche Bewusstsein erhält durch diesen umfassenden Begriff des Rechtes, mittelst dessen es sich zu verwirklichen hat, selbst erst seinen vollen Inhalt und seine volle Wirklichkeit, die es in dem bisherigen selbstisch materiellen Rechtszustande noch nicht hat.

Digitized by Google

Also ist diese Umwandlung ebenso eine Ergänzung des religiös-sittlichen Bewusstseins und Daseins im Gegensatze gegen seine frühere (noch einseitig transcendente) Abkehr von dem Rechte, bei welcher es die wahre Bedeutung des letzteren noch nicht kannte. Und eben desshalb muss nun auch zweitens das Recht noch nach der anderen Seite hin seine Abstraktion von den vollen natürlichen Bedingungen des Daseins Aller, eine Abstraktion, die es mit dem religiösen und sittlichen Bewusstsein noch gemeinsam hatte (sie in sich wiederholt), ergänzen, wie diess durch die Ordnung des ursprünglichen Grundeigenthumsrechtes und den von ihm aus sich ergebenden Organismus, so wie die organische Arbeitsordnung geschieht, welche letztere, sofern sie nicht nach ihrer religiös-sittlichen Seite, sondern nur nach der äusseren organisch zweckmässigen Arbeitsvertheilung betrachtet wird, gleichfalls hieher gehört. Auch hierin aber, durch diese Ergänzung des Rechtes nach seinen natürlichen äusseren Grundlagen, wird gleichfalls wieder das sittliche (religiöse) Bewusstsein und Leben selbst ergänzt, wie wir diess im Gegensatze gegen die selbstischen Sonderverhältnisse des geschichtlichen Zustandes schon anderwärts (namentlich auch in der früheren in diesen Jahrbüchern erschienenen Abhandlung „das Christenthum und die Rechtsfragen der Gegenwart"), sowohl von dem Gesetze des ursprünglichen Grundeigenthumsrechtes, als von dem der organischen Arbeitsordnung aus kurz nachgewiesen haben. Es wird auch nach dieser Seite hin erst der Geist höherer, wahrhaft sittlicher Gemeinschaft hergestellt, denn erst die Einordnung unter das volle Gesetz, also auch unter die vollständigen natürlichen Bedingungen des Rechtsdaseins Aller, macht die wahrhafte Sittlichkeit möglich. Und wenn wir also mit Recht sagen, dass es sich im Ganzen um die Aufhebung jenes Dualismus des religiös-sittlichen Lebens, und andererseits des natürlichen weltlichen Daseins handle, so ist also hierin ebensosehr ausgesprochen, dass unsere Bildung (und der Rechtszustand insbesondere) auch von den vollen Naturbedingungen des rechtlichen Daseins Aller noch entfernt ist, wie sie andererseits als selbstisch natürlicher, einseitig weltlicher Rechtszustand dem höheren sittlich-unendlichen Grunde entfremdet ist. Wir haben in der früheren

Digitized by Google

Abhandlung vorzugsweise die erstere, in der gegenwärtigen mehr die letztere Seite ausgeführt; beide aber gehören unzertrennlich zusammen, und in beiden handelt es sich um die Vollendung des religiös-sittlichen Bewusstseins und Lebens selbst. Dass das Leben der jetzigen Gesellschaft sich nach diesen beiden Seiten hin vollenden und ergänzen muss, darin liegt das Grosse und Schwere der Aufgabe der jetzigen und der nächstkommenden Zeit, und es haben hierin jene ganz entgegengesetzten Bestrebungen unserer Zeit, das einseitige transcendent-kirchliche Streben nach einer Umgestaltung, und andererseits der noch allgemeinere Zug zur vollen äusserlich natürlichen Ausbildung ihren Grund; aber in ihrer Wahrheit gedacht sind beide Seiten unzertrennlich, und sind in einem und demselben vollendeten Rechtsbegriffe gesetzt, gehören zu einem und demselben vollständigen Begriffe des Sittlichen. — Dass aber das Christenthum hiemit die wahre gegenbildliche Vollendung seines ersten anfänglichsten Bewusstseins erhält, indem es statt des einseitig himmlischen Reiches, das nicht von dieser Welt ist, vielmehr das vollendete Recht als die durchgängige äussere Voraussetzung und Grundlage seines sittlichen Zweckes erkennt, erst ganz diese hohe Bedeutung und den vollen Inhalt des Rechtes sich zum Bewusstsein bringt, und dass es hiemit erst den wahrhaften Universalismus, ein universelles äusseres Reich des Guten im Gegensatz gegen den selbstisch nationalen Zustand herstellt, davon haben wir schon in unserer früheren Abhandlung geredet. Dass insbesondere auch auf den rechtlich und sittlich verrotteten Zustand ganzer Staaten und Völker eine höhere allgemein rechtliche Einwirkung geschehe, diese Aufgabe, welche bei der Gemeinsamkeit europäischer Interessen gerade in der Gegenwart immer mehr sich aufdringt, diess wird erst von jener umfassenden und umgestaltenden höheren Rechtsordnung aus möglich.

Allein je tief greifender, inhaltsreicher und umfassender diese Erneurung des rechtlich-sittlichen Bewusstseins ist, desto mehr erhebt sich als letzte Frage die: wie soll ihre Verwirklichung gedacht werden? Sie nur in solcher Weise zu denken, wie seit der ersten französischen Revolution die freien Rechtsideen der Neuzeit unter den Völkern um sich gegriffen haben, das verbietet

Digitized by Google

ihr hievon so tief verschiedener Inhalt. Nicht nur dass sie für ihre einstige Verwirklichung ein ganz anderes Eindringen in das ganze Volk, vor Allem auch den ackerbauenden Stand voraussetzt, so ist auch ihr Inhalt ein unendlich reicherer und höherer, als der jener abstrakten und formellen Rechtsideen der Neuzeit; er wendet sich in ganz anderer Weise ebenso an das tiefere sittliche Bewusstsein, wie an das Denken. In der That ist, wie wir sahen, jene Erneurung und Vollendung des ganzen Rechtsbewusstseins zugleich eine allgemein sittlich-religiöse Erneurung, so muss sie auch vor Allem von der religiös-sittlichen Seite selbst her gefördert werden. Für das Volk im engsten Sinne, für den ackerbauenden Stand als diese Naturgrundlage der übrigen, ist ohnediess in der Hauptsache die religiös-sittliche Belehrung und Anregung, die es von der Kirche aus erhält, die wesentlichste Quelle seiner Fortbildung. Wird wohl, wenn einst die Zeit erfüllt ist, der Stand, dessen Amt diess ist, wird vor Allem und zunächst die Geistlichkeit unserer protestantischen Kirche diese Aufgabe begreifen? — Dass in jetziger Zeit es nicht mehr das Dogma sei, mittelst dessen umgestaltend und eingreifend auf die Masse sich wirken lasse, dass, wenn nicht in ganz anderer Weise, als bisher geschehen ist, die Vertreter der religiös-sittlichen Wahrheit in die vorwärts drängenden Aufgaben der Zeit eingreifen, ihre Stellung immer mehr zu einer von dem wahren Leben des Volkes losgetrennten und unfruchtbaren werden wird, diess drängt immer mehr sich jedem Unbefangenen auf. Diejenige Fortbildung des religiös-sittlichen Bewusstseins, welche in jetziger Zeit für das Leben der Massen die weitaus eingreifendste wichtigste ist, besteht in jener Ergänzung und Erweiterung durch das vollendete sittlich durchdrungene Rechtsbewusstsein. In ihm ruht für die Gegenwart das wahre Evangelium der Armen, dasjenige, das ebensowenig nur von den selbstisch materiellen Gedanken und Sorgen dieser Zeit zu ihnen spricht, als es sie andererseits zu einer falschen transcendenten Abkehr von den bestimmten inhaltsvollen Aufgaben dieser Zeit aufruft. Die wahre gegenbildliche Zeit zu jener ersten anfänglichsten des Christenthums will heranbrechen; wie damals die Verkündigung des jenseitigen himmlischen Reichs, so ist es jetzt die des voll-

endeten sittlich durchdrungenen Rechtes, diese wahrhaft gegenwärtige Aufgabe, durch welche die geistigen wie leiblichen Schäden der Zeit ihre Heilung finden sollen. Hat doch auch diese Zeit ihre Vorläufer, die jetzt vor ihr her den Weg bereiten, die Thal und Hügel ebnen und als Zeichen einer ganz anderen kräftigeren und neuen Gemeinschaft ihre ehernen Arme von einem Lande zum andern spannen, freilich nicht mehr Prediger in der Wüste, sondern Vermittler und Mittelpunkte der lebendigsten Gemeinschaft, jetzt noch Diener eines selbstisch materiellen Kulturzustandes, einst Organe einer universell rechtlichen und sittlichen Ordnung. Werden, wenn diese Zeit immer näher herbeikommt, die Lehrer und Hirten des Volkes ihm statt des Brodes den Stein der Abstraktion bieten, oder werden sie vielmehr ihren Beruf darein setzen, die thätigsten Mitarbeiter zu sein an jener zweiten und grösseren Reformation, zu der vor Allem unser Volk, das deutsche Volk, bestimmt ist? Werden sie daran mitarbeiten, auch darin den deutschen Namen zu bewähren, dass, während einst in Frankreich Schöngeister und frivole Aufklärer die Herrschaft der neuen Rechtsideen verbreitet haben, in Deutschland vielmehr von den innerlichsten sittlichen Tiefen und von dem heiligsten Orte aus das Evangelium wahrhaften Rechtes sich Bahn brechen wird? — Dort, im byzantinischen Osten, wird jetzt im Sinne einer noch unfrei transcendenten unmittelbaren Einheit von Kirche und Staat der Kreuzzug gegen die verweltlichten selbstisch nationalen Mächte des Westens gepredigt. Eine ganz andere, im wahrhaften Sinne Recht und Sittlichkeit, Staat und Kirche zusammenfassende Predigt wird einst dem deutschen Volke und den Völkern des Abendlandes gepredigt werden und über jenes unfreie Zerrbild der Wahrheit den Sieg davon tragen.

Wir haben hiemit einen Ton angeschlagen, der freilich von der in diesen Jahrbüchern vertretenen wissenschaftlichen Richtung her höchst ungewohnt klingen mag, so wenig er auch ihrem wahren Geiste fremd ist. Allein Alles hat seine Zeit. Dass die theoretische Wissenschaft, auch abgesehen von der unvollkommenen Gestalt, in der sie zur Zeit selbst noch ist, selbst in ihrer richtigsten wahrsten Form zunächst und unmittelbar nicht in das Leben der Masse eindringen kann, diess liegt ebensosehr in

Digitized by Google

ihrem Wesen, als es durch die Wirklichkeit bestätigt wird. Denn das, wovon die Masse des Volkes ausgeht, ist der Natur der Sache nach die rein praktische Anschauung der Dinge, während die der Wissenschaft die selbstständige hievon befreite theoretische Auffassung der Natur und der Dinge ist, wie wir insbesondere in diesen Blättern selbst diesen Unterschied der religiösen und der wissenschaftlichen Ansicht der Dinge erörtert haben. In dieser Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verbindung der theoretischen Wissenschaft mit dem praktischen Geiste des Volkslebens liegt der natürliche Hauptgrund des jetzigen Widerstrebens, praktisch auf sie einzugehen. Zumal aber in einer Zeit, welche so vorwiegend auf ganz andere äussere Lebensaufgaben hindrängt, muss selbst die vollkommenste Form theoretischer Wissenschaft, wenn sie für sich bleibt, doch ihrer praktischen Stellung nach ein unwahrer einseitiger Idealismus bleiben. Allein jetzt schon kann die freie Wissenschaft ihren Frieden oder vielmehr ihren innigen Bund mit dem religiös-sittlichen Leben des Volkes und sonach auch mit der Kirche schliessen, indem sie praktisch von den Fragen der rein theoretischen Wissenschaft abstrahirend, jene vollendete Durchbildung des rechtlich-sittlichen Bewusstseins als ihren Beruf erkennt.

Wir wollen hiemit nichts weniger sagen, als dass Ideen, welche selbst noch ihrer vollendeten ausgeführten Entwicklung bedürfen, unmittelbar vor das Leben des Volkes zu ziehen seien; wir wollten nur unsere Ansicht über Art und Wesen jener rechtlich-sittlichen Umgestaltung auch nach dieser Seite hin aussprechen. Aber jener höhere vollendete Begriff der wahren Rechtspflicht, wornach er die gesammten gegenständlich-äusseren Bedingungen der sittlich unendlichen Bestimmung in sich befasst, insbesondere jener Begriff der allgemein rechtlichen Berufspflicht Aller, zufolge welcher der Einzelne wesentlich als selbstthätig mitwirkendes Glied einer bestimmten Berufsgemeinschaft und unter ihrem rechtlich und sittlich einwirkenden Einflusse stehend zu denken ist, und von welcher aus im Gegensatze gegen den jetzigen selbstisch-materiellen Privatgeist eine ganz andere rechtlich und sittlich kräftigende Gliederung und Selbstverwaltung des Volkes erwachsen soll, — diese Begriffe sind jetzt schon

Digitized by Google

unendlich fruchtbarer Einwirkung und Anregung fähig, während es wahrlich schwer fallen möchte, nachzuweisen, dass sie nicht im wahren Geiste des Christenthums, dass sie nicht eine vor Allem in der Gegenwart dringend nothwendige Vervollständigung und Fortbildung des gewöhnlichen sittlichen und rechtlichen Bewusstseins seien. Was das erste und nächste geistige Uebel in den Zuständen unseres Volkes ist, das ist, dass der materielle Drang der Zeit nach Abhilfe aller der äusseren Uebelstände, dieser Drang, der in tausend Erscheinungen, in der Amerikanoth (d. h. krankhaften Auswanderungssucht) u. s. w., überhaupt in dem ganzen bleiern materiellen Geiste der Gegenwart sich kund gibt, dass dieser Drang nicht durch ein inneres rechtlich-sittliches Band mit dem Glauben und der religiösen Gesinnung des Volkes verbunden ist, dass vielmehr Beides berührungslos neben einander her geht, die Religion also, eben weil sie noch blosse Religion, d. h. eine noch rechtlich und sittlich unvollständige Abstraktion von jenen wahrhaft menschlichen Aufgaben ist, keine Macht auf den Gang der Zeit ausübt und nicht sittlich durchdringend und erhebend auf jenen äusseren materiellen Drang der Zeit wirkt. Das ist heut zu Tage der wahre Jammer des Volks, das da „zerstreut“ (d. h. in seinen blossen materiellen Einzelnbestrebungen nach Besitz und Erwerb) dahingeht, „wie Schafe, die keinen Hirten haben.“ Doch, wie dem auch jetzt sein möge, anbrechen wird einst noch über ihm jener Tag des wahrhaften Rechts und mit ihm wahrhafter Sittlichkeit, und doppelt fruchtbaren Boden wird er im Herzen des Volkes finden, weil nur durch ihn, nur durch diese geistige Erneurung des rechtlich-sittlichen Bewusstseins, zugleich die bleibende äussere Hilfe und Ordnung möglich ist.

Kehren wir jetzt noch einmal mit wenigen Worten zu dem ersten Ausgangspunkte unserer Erörterung zurück. Dass nicht das morgenländisch griechische Christenthum (oder das russische Reich) der wahre Erbe des Ostens sein kann, das zeigt schon seine eigene frühere Geschichte, das, dass es eben in Folge seiner erstarrten, keiner lebendigen Fortentwicklung fähigen Transcendenz den Streichen des Islam's erlag; und nur durch das Zuthun des europäischen Abendlandes selbst ist es geschehen,

Digitized by Google

dass im Norden wieder eine Macht heranwachsen konnte, die sich jetzt als den natürlichen Erben des älteren byzantinischen Reiches betrachtet und der türkischen Herrschaft mit der Wiedervergeltung droht. Die letzte Lösung des ganzen Problemes aber, die Erneurung des jetzt noch unter der Barbarei seufzenden Südostens Europa's und zugleich des im Todesschlummer liegenden asiatischen Ostens, und ebenso die siegende Heraufbildung des (russischen) Nordostens zu frei menschlicher rechtlich-sittlicher Kultur, — diess ist nur möglich durch jene innere Erneurung und Vollendung des abendländischen Europa's selbst. Nach allen Seiten hin ist es eine letzte bleibende Entscheidung, welcher unsere Zeit entgegenrückt; die entgegengesetztesten Formen, welche das Christenthum im Laufe seiner Gesammtentwicklung aus sich hervorgebracht hat, sollen zum Schlusse sich gegenübertreten, nämlich das anfänglichste starr transcendente Auctoritätsprincip christlichen Staats- und Gesellschaftslebens, und die letzte vollendet menschliche Form des rechtlich-sittlichen Bewusstseins. Erst indem diese letzte Form hervorgetreten ist, kann jene andere ihre Ueberwindung finden, und wird es um so mehr, je weniger sie selbst noch in ihrer ursprünglichen und ältesten Reinheit und Unvermischtheit dasteht. Zwischen der entgegengesetzen Einseitigkeit der jetzt kämpfenden Mächte aber kann es nur das Volk der Mitte sein, das in jener Einigung des einseitig weltlichen (abendländischen) Staats- und Gesellschaftslebens mit dem allgemein sittlichen Grunde und wiederum der gleichzeitigen Einigung dieses letzteren mit den vollen natürlichen Rechtsbedingungen, an die seine wahre Wirklichkeit geknüpft ist, das letzte machtvolle und entscheidende Wort spricht.

Digitized by Google

III.

Das System des Gnostikers Basilides.

Von

Adolf
A. Hilgenfeld.

Ehe die Philosophumena aufgefunden waren, hatte sich die Ansicht, dass das tiefsinnige System des Gnostikers Basilides ein dualistisches und emanatistisches gewesen sei, schon ziemlich allgemeine Anerkennung verschafft. Neander erklärte geradezu: „Emanationslehre und Dualismus sind die Grundgedanken des basilidianischen Systems" [1]). Ebenso hielten Baur [2]) und Ritter [3]) an dem strengen Dualismus des Basilides fest. Dieselbe Ansicht habe auch ich vertreten, nur mit dem Unterschiede, dass ich die Angaben des alexandrinischen Clemens über die Lehren des Basilides und seines Sohnes Isidor keineswegs für so unvereinbar mit den Darstellungen des Irenäus, Epiphanius u. A. halten konnte, wie man seit Neander annahm, und dass ich in der Disputation des Petrus mit dem Magier Simon, welche das zweite Buch der clementinischen Recognitionen enthält, eine neue Quelle für die Kenntniss des basilidianischen Systems eröffnet fand [4]). Ganz anders wird nun aber die Lehre des Basilides in den neuaufgefundenen Philosophumena (VII, 20 f., p. 230 f., X, 14, p. 320 f.) dargestellt, so dass an die Stelle einer sehr ausgebildeten Emanationslehre und eines sehr ausgeprägten Dualismus vielmehr ein weitläuftiger Evolutionsprocess tritt. Bei solchen Theologen, welche diese Darstellung wegen der Citate aus dem Johannes-

---

1) Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, 1818, S. 32.

2) Christliche Gnosis S. 210 f.

3) Geschichte der christl. Philosophie I, S. 123 f.

4) Clementin. Recognitionen und Homilien S. 169 f., worin ich mich der Zustimmung Ritschl's (Entstehung der altkathol. Kirche S. 169 f.) zu erfreuen hatte.

Digitized by Google

Evangelium begierig aufgriffen und der kritischen Ansicht von dem nachapostolischen Ursprung desselben entgegenhielten, kann man sich darüber nicht wundern, dass sie die neue Quelle alsbald auch als die treueste und zuverlässigste Darstellung jenes wichtigen Systems anpriesen [1]). Dagegen ist es mir, wie ich offen gestehe, befremdend gewesen, dass auch Dr. Baur, so entschieden er die Bekanntschaft des Basilides mit dem Johannes-Evangelium abwies [2]), gleichwohl mit stillschweigender Aufgebung seiner frühern (wie es mir scheint, wesentlich richtigen) Auffassung, die Angaben der Philosophumena über das System des Basilides ohne Weiteres zum Grunde gelegt hat [3]). Ich habe von Anfang an Bedenken getragen, das basilidianische System der Philosophumena für das ächte und ursprüngliche anzuerkennen, und bereits gelegentlich die Ansicht verfochten, dass der Verfasser dieser Schrift (sei er nun Hippolytus, oder wahrscheinlicher Cajus) nur einen spätern und entarteten Basilidianismus schildere [4]). Selbst abgesehen von der Frage, ob der ächte Basilides mit dem Johannes-Evangelium bekannt gewesen sei oder nicht, die sich bei meiner Ansicht von selbst erledigt, ist es für die Gesammtansicht von dem Gnosticismus sehr wichtig, ob man bei der Gnosis des Basilides die ältern, bisher bekannten Quellen zum Grunde legt, oder aber die neue Quelle vorzieht.

Eine besondere Veranlassung, meine Ansicht über das System des Basilides mit besonderer Rücksicht auf die Philosophumena auf's Neue zu begründen, giebt mir die kürzlich erschienene Schrift Uhlhorn's [5]). Dieselbe vertheidigt im Allgemeinen die

1) Vgl. J. L. Jacobi, Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro κατὰ πασῶν αἱρέσεων nuper reperto illustr., Berol. 1852, Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Leipz. 1852, I, S. 65 f.

2) Vgl. Theol. Jahrb. 1854, S. 269 f. und die daselbst angeführten Abhandlungen von Zeller und Volckmar.

3) Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte 1853, S. 187 f. Dasselbe gilt von Dr. Hase in seiner neuesten (7ten) Auflage der Kirchengeschichte, S. 94.

4) Literar. Centralblatt, 1852, Nr. 28, S. 443. Theol. Jahrb. 1854, S. 508 f., das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines Entwickelungsganges, 1855, S. 105 f.

5) Das Basilidianische System mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus, Göttingen 1855.

Digitized by Google

Glaubwürdigkeit der Darstellung des angeblichen Hippolytus, welche durch Clemens von Alexandrien vollkommen bestätigt werden soll. Sie unterscheidet sich von der ähnlichen Schrift des Hrn. Prof. Jacobi im Ganzen nur dadurch, dass sie den Gegenstand eingehender behandelt und der stoischen Philosophie anstatt der platonischen einen besondern Einfluss auf die Lehren des Basilides zuschreibt. Hr. Uhlhorn hat aber seiner neuen Schrift auch einen sehr gereizten Ausfall auf meine Kritik seiner Schrift über die Homilien und Recognitionen [1]) mitgegeben, welchen ich nicht ganz unbeantwortet lassen kann. Er äussert sich nämlich S. 4, dass ihm mein Widerspruch gegen seine Ergebnisse „mehr mit unwürdigen Schmähungen, die man besser ihrem eigenen Gerichte überlässt, als mit Gründen zu streiten" scheine. Dass ich auch gegen seine neueste Leistung nur Gründe, keine „unwürdigen Schmähungen" anzuwenden brauche, mag ihm das Folgende beweisen. Ich werde mich nicht auf persönliche Polemik einlassen, sondern nur meine Gesammtansicht von dem Wesen und Verlauf des Gnosticismus an dem basilidianischen System zu begründen versuchen. Allerdings würde bei Voraussetzung der Glaubwürdigkeit der Philosophumena das basilidianische System, wie Uhlhorn S. 34 sagt, vielmehr pantheistischer als dualistischer Art sein. Da ich nun aber den principiellen Dualismus zum Wesen des Gnosticismus rechnen muss [2]), so muss ich auch um so bedenklicher werden, diese Ansicht von dem System des Basilides gelten zu lassen. Ich betrachte dasselbe zuerst nach den bisher bekannten Quellen, dann nach den Philosophumena, um das Verhältniss derselben zu den ältern Darstellungen und ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen.

I. Das System des Basilides nach den bisher bekannten Quellen.

Die bisher bekannten Quellen des basilidianischen Systems waren zunächst wenige, aber bedeutende Bruchstücke aus den Schriften des Basilides und seines Sohnes Isidor [3]). Leider

1) Theol. Jahrb. 1854, S. 483 f.

2) Vgl. mein Urchristenthum S. 92 f.

3) Gesammelt bei Grabe, Spicileg. Patr. et haeret. II, p. 39 sq. 65 sq., vgl. auch den Anhang in der Ausgabe des Irenäus von Massuet (und Stieren).

Digitized by Google

ist die Schrift verloren gegangen, in welcher Agrippa Castor die Geheimlehren des Basilides zuallererst aufdeckte [1]), ebenso das Werk des Märtyrers Justin gegen alle Häresien [2]). Die Reihe ausführlicherer und bestimmterer Mittheilungen über Basilides beginnt also für uns erst mit Irenäus (adv. haer. I, 24 u. ö.). Ihm schliesst sich der Zeit nach zuerst Clemens von Alexandrien an, welcher zwar keine vollständige Mittheilung des basilidianischen Systems, wohl aber sehr werthvolle und urkundliche Berichte über einzelne Hauptlehren gibt. Weit weniger ergiebig sind in dieser Hinsicht Tertullian und Origenes. In dem Büchlein *adversus omnes haereses*, welches an Tertullian's Schrift *de praescriptione haereticorum* angehängt ist, wird auch ein kurzer Abriss von der Lehre des Basilides gegeben, und dieser Abriss ist um so beachtenswerther, da wir in diesem Anhang wahrscheinlich einen Auszug aus der Schrift des Hippolytus πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις besitzen [3]). Endlich bilden die beiden Ketzergeschichten des Epiphanius (Haer. XXIV) und des Theodoret (haer. fab. I, 4) den Beschluss. Diese Quellen zerfallen allerdings in zwei Klassen, da Irenäus und die übrigen Häresiologen mehr die Emanations-Seite des basilidianischen Systems hervorheben, während Clemens von Alexandrien (nebst Origenes) uns mehr in das Innere desselben hineinführt. In wie weit aber diese beiderseitigen Darstellungen sich gegenseitig bestätigen, ergänzen oder auch widersprechen, wird am besten aus dem Verlauf der Untersuchung erhellen.

Basilides führte, wie die meisten Gnostiker, sein System mittelst einer geheimen Ueberlieferung auf die Apostel zurück, und zwar auf Petrus durch Vermittelung eines gewissen Glaukias,

---

1) Vgl. Eusebius KG. IV, c. 7, Hieronymus de vir. illustr. c. 21.

2) Vgl. Apol. I, c. 26. Nur Dial. c. 35 findet sich eine flüchtige Erwähnung der Basilidianer.

3) Vgl. Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, oder die Philosophumena und die verwandten Schriften, Zürich 1855, S. 84 f. Zur Unterstützung dieser Ansicht dient auch der Umstand, dass der Anhang in den meisten Handschriften eben die Ueberschrift *adversus omnes haereses* führt, welche nur eine Uebersetzung von dem Titel der Schrift des Hippolytus ist, vgl. Oehler's grosse Ausgabe des Tertullian, II, p. 751.

Digitized by Google

welcher dessen Dolmetscher gewesen sein soll [1]). Ausserdem gehörten die Basilidianer zu denjenigen Häretikern, welche sich rühmten, die Ansicht des Matthias vorzutragen, offenbar weil sie die apokryphischen „Ueberlieferungen des Matthias" gern gebrauchten [2]). Ferner wissen wir von Basilides und seinen Anhängern, dass sie mit besonderer Vorliebe barbarische, nämlich orientalische Propheten-Namen im Munde führten. Schon Agrippa Castor (bei Eusebius K.G. IV, 7) berichtet von Basilides, *προφήτας δὲ ἑαυτῷ ὀνομάσαι Βαρκαβὰν καὶ Βαρκὼφ καὶ ἄλλους ἀνυπάρκτους τινὰς ἑαυτῷ συστησάμενον· βαρβάρους τε αὐτοῖς εἰς κατάπληξιν τῶν τὰ τοιαῦτα τεθηπότων ἐπιφημίσαι προσηγορίας* [3]). Mit offenbarer Vorliebe führt er in dem Bruchstück, welches die Akten des Archelaus und des Manes erhalten haben, wie wir gleich sehen werden, die Lehren der Barbaren an. Sein Sohn Isidor schrieb über den Propheten Parchor eigene *Ἐξηγητικά*, und in den Bruchstücken, welche Clemens von Alexandrien (Strom. VI, c. 6, p. 641 f., 767) aus dieser Schrift mittheilt, wird den Attikern und dem Aristoteles nachgesagt, dass sie ihre Lehre von den Dämonen jedes einzelnen Menschen aus den Propheten geschöpft haben, ohne die Quelle ihrer Entlehnung anzugeben. Ferner bemerkt Isidor, man solle nicht glauben, dass das Eigenthümliche der Erwählten (*ὅ φαμὲν ἴδιον εἶναι τῶν ἐκλεκτῶν*) von einigen Philosophen vorher gesagt sei, da dieselben es sich vielmehr von den Propheten angeeignet haben. Endlich weist Isidor die Philosophen darauf hin, zu lernen, was die geflügelte Eiche und das über ihr ausgebreitete bunte Gewand ist [4]). Alles, was Phere-

1) Vgl. Clemens v. Alex. Strom. VII, c. 17, p. 764 (898): *καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς εὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα.*

2) Ebdas. p. 765 (900).

5) Wesentlich dasselbe sagt Theodoret a. a. O.

4) *Ἵνα μάθωσιν τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος.* Hierüber bemerkt Baur, christl. Gnosis S. 228: »Die gleich ausgebreiteten Flügeln weithin sich erstreckende, von dem bunten Mantel des Zeus (vgl. Strom. VI, 2), d. h. dem Sternenhimmel, bedeckte Eiche ist unstreitig ein Symbol der Welt, wie in der nordischen Mythologie die Esche Ygdrasil, der Welt- und Schicksalsbaum« u. s. w. Ich möchte ausserdem noch an das erinnern, was in den Philosophum.

Digitized by Google

cydes in allegorischer Weise über Gott ausgesagt (*ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν*), habe er von der Prophetie des Ham genommen. Diese Vorliebe für das Barbarische, Nicht-Hellenische weist, wie schon Baur in seiner frühern Darstellung treffend erinnert hat, auf eine dualistische Grundlage des basilidianischen Systems hin.

Der orientalische Dualismus des Basilides sollte eigentlich um so weniger einem Zweifel unterliegen, da er uns in einer alten, spätestens dem Anfang des 4ten Jahrhunderts angehörenden Schrift mit ausdrücklicher Berufung auf die Schriften des Basilides bezeugt wird. Die Akten der Disputation des Achelaus und des Manes, deren griechische Urschrift schon dem Cyrill von Jerusalem und dem Epiphanius bekannt war [1]), lassen am Schluss den siegreichen Archelaus versichern, Manes sei keineswegs der erste Urheber seiner dualistischen Lehre, dieselbe sei vielmehr schon früher von Basilides unter den Persern vorgetragen worden (c. 55). „*Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longe post nostrorum Apostolorum tempora, qui et ipse, quum esset versutus et vidisset quod eo tempore iam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum* [2]) *erat. Denique quum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis.*" Die früher von Gieseler geäusserte Meinung, der hier genannte Basilides sei nicht der bekannte Gnostiker, entbehrt aller Berechtigung. Sie wird jetzt auch von Uhlhorn verworfen, welcher es mit Recht ganz wahrscheinlich findet, dass Basilides von Alexandrien aus nach Persien gegangen sei, wie ja auch andere Gnostiker auf Reisen ihre Lehren auszubreiten pflegten (a. a. O. S. 52). Von Basilides wird hier also erzählt, er habe in Persien, da ihm Alles schon vorweggenommen sei (offenbar durch die Verbreitung des Christenthums), den Dualismus des Scythianus vorgetragen. Weil er aber nichts Eigenes vorbringen konnte,

---

IV, c. 49, p. 87 aus Aratus mitgetheilt wird: *Περσεὺς δέ ἐστιν ὁ ὑπόπτερος ἄξων ὁ περαίνων ἑκατέρους τοὺς πόλους διὰ μέσης τῆς γῆς καὶ στρέφων τὸν κόσμον.*

1) Vgl. Gallandi Bibliothec. Tom. III.

2) Ueber die mythische Gestalt des Scythianus vgl. Baur manichäisches Religionssystem S. 461 f.

habe er den Gegnern seine Lehre mit den Worten Anderer *(aliis dictis)* vorgetragen. Diese Angabe wird ausdrücklich durch Mittheilungen aus dem Hauptwerke des Basilides, seinem Commentar über das Evangelium [1]), belegt. „*Et omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent. Exstat enim tertius decimus liber tractatuum eius, cuius initium tale est:*

„*Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit. Per parabolam* [2]) *divitis et pauperis* (Luk. 16, 20—26) *naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulaverit indicat.*“

Der Verfasser der Acta wundert sich darüber, dass der Inhalt des 13ten Buchs dem Eingang nicht ganz entspreche, dass das Buch sich ungeachtet dieses Eingangs noch mit andern Gegenständen beschäftige. Daher fährt er fort: „*Hoc autem solum caput liber continet. Nonne continet et alium sermonem? et sicut opinati sunt quidam, nonne omnes offendemini ipso libro, cuius initium erat hoc?* Das Wichtigste ist die Stelle, welche sodann aus dem Werke des Basilides mitgetheilt wird: „*Sed ad rem rediens Basilides interiectis plus minus vel quingentis versibus ait:*

„*Desine ab inani et curiosa varietate. Requiramus autem magis quae de bonis et malis barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia esse et ingenita, id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur* [3]). *Haec quum apud semet ipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat quam vellet et qualis sibi competeret; omnibus enim amicum est quod est proprium, et nihil sibi ipsum*

1) Die 24 Bücher des Basilides εἰς τὸ εὐαγγέλιον sind schon durch Agrippa Castor (bei Euseb. KG. IV, 7) bezeugt, und Clemens v. Alex. führt eine Stelle aus dem 23ten Buche dieser Ἐξηγητικά an (Strom. IV, c. 12, p. 506, 599 sq.).

2) So hat Bunsen Hippolytus I, S. 66 sehr glücklich das sinnlose *parvulam* verbessert.

3) Mit Recht bemerkt Uhlhorn (S. 53) die Worte: *non quae esse dicebantur,* bilden einen Gegensatz zu dem *ex semet ipsis esse.* Ebenso gewiss irrt er aber, wenn er meint, sie scheinen die Schöpfung durch's Wort ausdrücken zu sollen.

malum videtur. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tamquam melioris rei sumta concupiscentia, insectabantur ea commisceri."

Leider hört der uns erhaltene Text der Acta hier auf, und wir erfahren nicht, wie Basilides über diese Lehre einiger Barbaren von zwei absoluten Principien urtheilte. Der Verfasser der Acta, welcher die Schriften des Basilides noch vor sich hatte, setzt entschieden die Billigung dieser Lehre durch Basilides voraus. Uhlhorn, welcher die Schriften des Basilides jedenfalls nicht mehr nachschlagen kann, ist der entgegengesetzten Meinung. „Basilides führt die Ansichten der Barbaren über das Böse an, durch nichts ist es aber im Geringsten angezeigt, dass das auch seine Ansichten waren, vielmehr muss es sehr wahrscheinlich sein, dass er sie anführt, weil er nicht mit ihnen übereinstimmt, dass er sie im Verlauf der leider fragmentarischen Stelle vielleicht ausdrücklich abgelehnt haben wird" (S. 53). Nur Schade, dass der Verfasser der Acta von einer solchen Ablehnung nichts gelesen haben kann, ja dass er ausdrücklich sagt, Basilides habe seinen Dualismus mit den Worten Anderer, wie hier der Barbaren, vorgetragen! Was hilft es, wenn Uhlhorn weiter sagt, die angeblich irrige Angabe der Acta möge daraus entstanden sein, dass der Verfasser bereits an das spätere, allerdings dualistisch gefärbte basilidianische System gedacht habe? Der Augenschein widerlegt diese Ausreden. Basilides hat nicht umsonst, wie er im Eingang dieses Buches sagt, in dem Gleichniss von dem reichen Manne und dem armen Lazarus die Offenbarung eines bösen Princips hervorgehoben, welches ohne Wurzel und Stätte über die Dinge kommt, nämlich das Unglück des Lazarus bewirkt, ohne dass das Gleichniss eine Andeutung seiner Verschuldung enthielte [1]). In demselben Sinne wendet er sich

1) Ist diese Auffassung begründet, so bezeugt Basilides, den man neuestens so freudig als Zeugen für das Dasein das Johannes-Evangelium angeführt hat, wenigstens das Dasein des Lukas-Evangeliums. Gehört das Gleichniss auch einer von den Quellenschriften des Lukas an (vgl. meine Evangelien S. 201 f.), so kann doch zur Zeit des Basilides die Verbreitung des Lukas-Evangeliums schon an sich keinem Zweifel unterliegen.

Digitized by Google

auch von der eitlen Mannigfaltigkeit von Ansichten (offenbar griechischer Philosophen) ab, und zu den Barbaren hin, für welche er, wie wir schon wissen, eine besondere Vorliebe hatte. Sowohl der Eingang des Buchs als auch die Art, wie Basilides zu den Lehren der Barbaren übergeht, bestätigt hinlänglich das auf seine Schriften gestützte Urtheil des Verfassers der Acta, dass er selbst von dem Dualismus zweier absoluten Principien ausging, dem Reiche des Lichts und des guten Gottes ein schlechthin unabhängiges Reich der Finsterniss gegenüberstellte.

Diese dualistische Grundlage verträgt sich sehr wohl mit einem ausgebildeten Emanationssystem, wie es namentlich aus den Darstellungen des Irenäus und der ihm verwandten Häreseologen hervorgeht. Basilides leitete das Lichtreich durch einen sehr weitläufigen Emanationsprocess aus dem unendlichen Urwesen ab. Irenäus sagt (adv. haer. I, 24, 3), er habe sein System in's Unermessliche ausgedehnt. Von dem ungezeugten und unnennbaren Vater, dem Innominabilis (Irenäus adv. h. II, 16, 2) sei zuerst der *Νοῦς* gezeugt worden, von diesem der *Λόγος*, von dem Logos die *Φρόνησις*, von derselben die *Σοφία* und die *Δύναμις*, und von diesen Kräfte (*virtutes*), Herrscher (*principes*) und Erzengel (*angelos quos primos vocat*). Von ihnen sei der erste Himmel gemacht worden. Clemens von Alexandrien widerspricht diesem Emanationsprocess so wenig, dass er uns vielmehr die Zahl der acht Aeonen, welche Basilides an die Spitze der ganzen Lichtwelt stellte, vervollständigt. Er gibt nämlich an, dass Basilides die *Δικαιοσύνη* und deren Tochter *Εἰρήνη* als bleibende Glieder der Ogdoas annahm (Strom. IV, c. 25, p. 539, 637). Die höchste Ogdoas des Basilides bestand also aus dem *Θεὸς ἀκατονόμαστος*, dem *Νοῦς* und dem *Λόγος*, der *Φρόνησις*, *Σοφία*, *Δύναμις*, *Δικαιοσύνη* und *Εἰρήνη* [1]). Durch eine immer fortgesetzte Emanation liess Basilides einen zweiten, dem ersten ähnlichen Himmel entstehen und so fort, bis die Zahl von 365 Himmeln erfüllt ist, deren Abbild die Tage des Jahres sind [2]). Weil alle

1) Pseudo-Tertullian adv. omnes haereses c. 1, Epiphanius H. XXIV, 1, Theodoret haer. fab. I, 3 folgen dem Irenäus auch in der unvollständigen Angabe der Ogdoas.

2) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 3. II, 16, 2. 35, 1. Durch Epi-

Digitized by Google

diese 365 Himmel aus dem Urwesen hervorgegangen sind, so gehören sie auch zu seinem Wesen, und Basilides konnte demselben den mystischen Namen Ἄβραξας oder Ἀβρασάξ geben, dessen griechischer Zahlenwerth die Zahl 365 ausmacht [1]). Es war überhaupt eine Liebhaberei der Basilidianer, den zahlreichen Himmeln ihres Systems und den in ihnen waltenden Mächten Namen zu geben [2]). Die vielfachen Abstufungen dieser Emanationsreihe sind dem alexandrinischen Clemens keineswegs fremd. Er kennt vielmehr recht gut die verschiedenen Abstände (διαστήματα), welche Basilides zwischen den einzelnen Ordnungen und Stufen des überweltlichen Geisterreichs annahm [3]).

In der Lehre von der Schöpfung der Körperwelt durchdringen sich die Emanationslehre und der Dualismus des Systems gegenseitig. Zwar Irenäus und die sich ihm anschliessenden Berichte stellen die Schöpfung der Körperwelt nur als Fortsetzung der Emanationsreihe dar. Die Engel, welche den niedrigsten, uns sichtbaren Himmel einnehmen, haben Alles in der Welt eingerichtet und die Erde nebst den auf ihr lebenden Völkern unter sich vertheilt [4]). Der erste unter ihnen war derjenige, welcher für den Gott der Juden gehalten wird [5]). Müssen

---

phanius rügt die Weitläufigkeit dieser Emanationstheorie, von welcher nach den Philosophumena nicht die Rede sein könnte.

1) Das berichtet schon Agrippa Castor, wenn man dem Hieronymus glauben darf (de vir. illustr. c. 21): *et Deum maximum eius Abraxas, qui quasi annum continens, si iuxta Graecorum numerum supputetur*), ferner Irenäus adv. haer. I, 24, 7, Pseudo-Tertullian adv. omn. haer. c. 1, Epiphanius H. XXIV, 7, Theodoret a. a. O. Zwar haben Mosheim (De rebus Christianorum ante Constantinum M. Commentarii, p. 346 sq.) u. A. bezweifelt, dass Basilides dem unnennbaren Gott diesen Namen gegeben habe. Allein dieses Bedenken erledigt sich sehr leicht, da der Name Abraxas kein eigentlicher Name, sondern nur eine symbolische Bezeichnung ist.

2) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 5.

3) Strom. VI, c. 3, p. 363, 433. Glaube und Erwählung sollten den verschiedenen Abstufungen des Lichtreichs entsprechen. Basilides lehrte, πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα.

4) Irenäus adv. haer. I, 24, 4.

5) Irenäus a. a. O.: *Esse autem principem eorum, qui Judaeorum putatur esse Deus.* Als Engel des niedrigsten Himmels stammt

wir aber die in den oben erwähnten Akten mitgetheilte dualistische Lehre wirklich als die Ansicht des Basilides ansehen, so ist der Zusammenstoss der beiden Reiche des Lichts und der Finsterniss, oder die Vermischung mit dem Lichte, nach welcher die Finsterniss begehrte, die erste Veranlassung zu der Schöpfung dieser Körperwelt gewesen. In der That finden wir auch bei dem alexandrinischen Clemens eine Andeutung dieser dualistischen Seite der Schöpfungslehre. Derselbe sagt nämlich in der wichtigen Stelle Strom. II, c. 20, p. 408, 488: „Die Anhänger des Basilides aber sind gewohnt, die Leidenschaften Anhängsel (*προςαρτήματα*) zu nennen. Dieselben (behaupten sie) seien dem Wesen nach Geister (*πνεύματα*), angehängt der vernünftigen Seele gemäss einer anfänglichen Verwirrung und Vermischung (*κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν*). Wiederum andere unächte und ungleichartige Naturen von Geistern (*ἄλλας τε αὖ πνευμάτων νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις*) wachsen diesen noch dazu an (*προςεπιφύεσθαι*), z. B. von einem Wolf, Affen, Löwen, Bocke, deren Eigenthümlichkeiten (*ἰδιώματα*) die Seele umgaukeln und die Begierden der Seele den Thieren ganz ähnlich machen. Denn deren Idiome sie tragen, deren Werke ahmen sie nach. Und nicht allein den Begierden und Einbildungen (*φαντασίαις*) der unvernünftigen Thiere werden sie gleich, sondern auch Trieben und Blüthen von Pflanzen eifern sie nach, weil sie auch von Pflanzen die Idiome angehängt tragen. Die Seele hat aber auch zuständliche Idiome (*ἕξεως ἰδιώματα*), wie die Härte des Diamants.“ Die Thier- und Pflanzengeister können der Seele offenbar erst seit dem Bestehen der irdischen Schöpfung noch dazu angewachsen sein. Vorher geht aber eine uranfängliche Verwirrung und Vermischung [1]) der vernünftigen Seele mit fremd-

---

derselbe immer noch von dem Urwesen ab, vgl. Irenäus ebd. II, 2, 3: *Licet per longam successionem deorsum angelos dicant factos vel mundi fabricatorem a primo patre, quemadmodum Basilides ait.* Pseudo-Tertullian nennt ihn *Judaeorum Deum, id est Deum legis et prophetarum, quem Deum negat, sed angelum dicit,* ähnlich Epiphanius a. a. O. c. 2 und Theodoret. Der Ausdruck *princeps* bei Irenäus wird durch die Benennung *Ἄρχων* bei Clemens v. Alex. bestätigt.

1) Das Wort *ἀρχικός* kann wegen des folgenden *προςεπιφύεσθαι*

Digitized by Google

artigen Geistern, die sich ihr als die Mächte der Leidenschaft anhängen. Damit ist zu verbinden, was Clemens von Alexandrien berichtet, Basilides lehre, dass die Seele in einem andern Leben gesündigt habe, und diese ursprüngliche Schuld in dem jetzigen Leben abbüsse [1]). Weder die uranfängliche Vermischung noch die Sünde jeder einzelnen Seele in einem frühern Dasein passt auf die biblische Erzählung vom Sündenfall des ersten Menschenpaars. Beides erklärt sich durch nichts so gut als durch die in den oben besprochenen Akten enthaltene Vorstellung, dass das Reich der Finsterniss ursprünglich in das Lichtreich eindrang. Dieser Andrang ergibt ohne Weiteres die Vermischung von Seelen des Lichtreichs mit Geistern der Finsterniss und die erste Sünde der Vernunftseelen, weil sie dem Andrang und der Vermischung nicht widerstanden. Desshalb müssen sie durch eine Läuterung gereinigt werden und eine Strafe erleiden, welche eben das Dasein in der Körperwelt ist. Wird dieselbe also freilich durch die Engel des niedrigsten Himmels erschaffen, so ist doch die Weltschöpfung auch durch den Anstoss des bösen Princips veranlasst und dient der höchsten Vorsehung zur Läuterung der befleckten Seelen.

Könnte der Antheil der höchsten Vorsehung an der Schöpfung dieser Körperwelt noch zweifelhaft sein, so tritt derselbe um so deutlicher in der weitern Geschichte dieser Körperwelt hervor. Freilich Irenäus und die übrigen Häreseologen, welche mehr die Aussenseite des Systems in's Auge fassen, lassen hier nur die Engel des niedrigsten Himmels als weltherrschende Mächte hervortreten, dieselben vertheilen die Erde mit ihren verschiedenen Völkern durch das Loos unter sich, und das höchste Loos war das des jüdischen Volkes [2]). Basilides schloss sich hierin nur an

---

doch wohl nur die Bedeutung »ursprünglich« haben. Man kann die Beziehung auf die beiden *ἀρχαί* oder Grundprincipien des Dualismus getrost aufgeben. Das dualistische, welches Uhlhorn S. 44 nicht zugeben will, ist offenbar genug.

1) Strom. IV, c. 12, p. 506. 600: *τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα.*

2) Pseudo-Tertullian: *In ultimis quidem angelis, et qui hunc fece-*

die verbreitete Vorstellung von 70 oder 72 Weltnationen und ihren besondern Schutzengeln an [1]). Je weiter diese Engel von dem unendlichen Urwesen entfernt sind, desto mehr konnte Basilides lehren, dass dieselben, und vor allen der Judengott sich nun eine selbstständige Herrschaft anmassten und die Abhängigkeit von dem Höhern verleugneten. Die Herrschsucht trieb den Judengott, seinem Volke die Weltherrschaft zu verschaffen und die übrigen Völker zu unterwerfen. Daher die Kriege der übrigen Engel und der ihnen unterworfenen heidnischen Völker gegen Israel. Anders gestaltet sich die Weltherrschaft namentlich bei Clemens von Alexandrien. Ueber die Herrschaft des Archon, wie Basilides den Judengott zu nennen pflegte, greift die höchste Vorsehung hinüber, und alle Schicksale sind ihre Anordnung [2]). So ist die vorchristliche Geschichte der Menschheit, deren alleinige Herrschaft der Archon an sich zu reissen sucht, eine Erziehung zur Erlösung und Zurückführung der gefallenen Seelen. Die vernünftige Seele tritt in das irdische Leben ein, belastet durch eine Schuld und einen ihr anhaftenden unreinen Geist.

---

runt mundum, novissimum ponit Judaeorum Deum, id est, Deum legis et prophetarum, quem Deum negat, sed angelum dicit. Huic sortito obtigisse semen Abrahae. Epiphanius H. XXIV, 2 sagt von dem Judengott und den verwandten Engeln: *ἐξ αὐτοῦ πεπλάσθαι τὸν ἄνθρωπον, καὶ τούτους ἅμα αὐτῷ μεμερικέναι τὸν κόσμον κατὰ διαίρεσιν κλήρῳ τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων, τούτῳ δὲ λελογχέναι τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων* Aehnlich Theodoret.

1) Vgl. meine clem. Recogn. und Homilien S. 154, apostol. Väter S. 64 f.

2) Das erhellt besonders aus dem Bruchstück, welches Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 12, p. 507 (600) aus dem 23ten Buche der *Ἐξηγητικὰ* anführt. Alles menschliche Leiden will Basilides als verschuldet ansehen; *πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον, ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ.* Damit kann man verbinden, was Clemens ebd. p. 509 (602) mit Rücksicht auf Basilides erörtert: *ἡ πρόνοια δὲ, εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ· ὧν οὕτως ἐχόντων, ὁμολογεῖν αὐτοὺς κ. τ. λ.* Clemens setzt hier, wie es scheint, als Ansicht des Basilides voraus, dass die Vorsehung von dem Archon (dem Judengott) den Anstoss ihrer Bewegung erhalte. Sie greift über dessen kurzsichtige Weltherrschaft hinüber.

Digitized by Google

Sie hat die Sünde mindestens als Anlage (als τὸ ἁμαρτητικόν) in sich und muss jene Schuld durch Leiden und durch alle Stufen des irdischen Lebens abbüssen. „Wie das Kind, welches nicht vorher oder thatsächlich gesündigt hat, aber in sich das Sündigen hat [1]), wenn es dem Leiden unterworfen wird, eine Wohlthat erhält, da es viel Schwieriges gewinnt: so also, wenn auch ein Vollkommener nichts thatsächlich gesündigt hat, aber leidet und gelitten hat, hat er gelitten ähnlich dem Kinde, indem er in sich die Anlage zur Sünde hat (ἔχων μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτητικόν), aber weil er keine Veranlassung zum Sündigen hatte, nicht sündigte, so dass er es sich nicht selbst zurechnen darf, nicht gesündigt zu haben" [2]). Weil die Sünde des frühern Lebens nur darin bestand, dass die Vernunftseele sich durch die Mächte der Finsterniss beflecken liess, so kann sie auch, im Unterschied von der wirklichen Sünde, gewissermassen als die blosse Annahme der Fähigkeit zu sündigen (des ἁμαρτητικόν) betrachtet werden. In jedem Falle ward durch sie das reine Wesen der Seele getrübt und das Hinzutreten noch weiterer Anwüchse möglich gemacht. Und im Grunde geht die Fähigkeit zu sündigen doch, wie wir aus der Andeutung des Basilides über das Leiden Jesu sehen werden, auf eine wirkliche Urschuld zurück. Die Lehre von den Anwüchsen oder Anhängseln der Seele, über welche Isidor ein eigenes Buch περὶ προσφυοῦς ψυχῆς schrieb, hängt innig mit der Lehre von der Seelenwanderung zusammen. Die Worte des Paulus Röm. 7, 10: „ich lebte einst ohne Gesetz" deutete Basilides so, als wollte der Apostel vorher in dem Leibe eines Thiers (*pecudis vel avis*) gelebt haben [3]). Und die Basilidianer verstanden, weil sie die Seelenwanderung auch noch durch das menschliche Leben hindurch sich fortsetzen liessen, die Vergeltung bis in das dritte oder vierte Geschlecht

1) Ὡς οὖν τὸ νήπιον οὐ προαμαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἁμαρτηκὸς οὐδὲν ἐν ἑαυτῷ, τῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον. Hier ist offenbar zu lesen ἁμαρτηκὸς οὐδέν, ἐν ἑαυτῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον.

2) Bruchstück aus dem 23. Buche der Ἐξηγητικά bei Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 12, p. 506 (600).

3) Vgl. Origenes Comm. in ep. ad Rom. Lib. V, Opp. T. IV, p. 549 ed. de la Rue.

Digitized by Google

(*γενεά* 4 Mos. 14, 18. 5 Mos. 5, 9) von ihren *ἐνσωματώσεις* [1]). Zu der Stufe des menschlichen Daseins gelangt, schleppt die Seele, wie wir aus der angeführten Stelle des Basilides sehen, noch immer die natürlichen Triebe von Pflanzen und Thieren mit sich. Clemens von Alexandrien konnte den Menschen des Basilides mit dem hölzernen Pferde vor Troja vergleichen, weil er ein ganzes Heer von verschiedenen Geistern in sich schliesse [2]). Doch bleibt der höhern Seele die Freiheit der Entscheidung und die Kraft, diese niedern Triebe zu besiegen. Isidor sagte in seinem Buche über die angewachsene Seele: „Wenn du Jemand überzeugst, dass die Seele nicht eintheilig ist, sondern dass durch die Gewalt der Anhängsel (*προσαρτήματα*) die Leidenschaften für das Schlechtere entstehen, so werden einen grossen Vorwand die Schlechtern unter den Menschen erhalten, zu sagen: „ich ward gezwungen, fortgerissen, habe es wider Willen gethan, obwohl ein Solcher die Begierden nach Bösem selbst angeführt und nicht gekämpft hat gegen die Gewalt der Anhängsel. Man muss aber durch das Vernünftige mächtiger werden und das schlechtere Wesen, welches in uns ist, beherrschen“ [3]). Desshalb bleibt der Seele auch die Möglichkeit der Erlösung. Dieselbe geschieht nach der Lehre des Basilides durch eine überirdische Erwählung. Weil die Seele an sich überweltlich ist, so kann sie auch zur Erhebung über das weltliche Dasein ausgewählt werden [4]). Und diese Erwählung entspricht den mannigfaltigen Abstufungen des Lichtreichs, d. h. die Mächte der verschiedenen Himmel erwählen sich einzelne Menschenseelen, um sie zu sich zu erheben [5]).

---

1) Vgl. Excerpta ex scriptis Theodoti §. 28.

2) Strom. II, c. 20, p. 409 (488). In dem irdischen Leben hängen sich, lehrten die Basilidianer, Leiden und Furcht (*πόνος καὶ φόβος*) an die Seele an, wie der Rost an das Eisen, vgl. Strom. IV, c. 12, p. 509 (603).

3) Bei Clemens v. Alex. a. a. O.

4) Clemens v. Alex. sagt Strom. IV, c. 26, p. 541: *καὶ ἐντεῦθεν ξένην (sc. τὴν ψυχήν) τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου εἰληφέναι λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.*

5) Clemens v. Alex. Str. II, c. 3, p. 363: *Ἔτι φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου, πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι, καθ' ἕκαστον διάστημα*

Digitized by Google

Es giebt also unter den in die Körperwelt herabgesunkenen Seelen eine Gemeinde von Erwählten, welche durch alle Stufen des irdischen Daseins zur Läuterung ihres Wesens hindurchgeht. Den Einfluss der höhern Mächte auf ihre Entwickelung dürfen wir uns wohl durch Schutzgeister vermittelt denken, weil Isidor die (angebliche) Lehre des Aristoteles ausdrücklich billigt, dass alle Menschen in ihrem leiblichen Leben von Dämonen begleitet werden [1]). Daher gab es schon in der vorchristlichen Zeit Ahnungen der höchsten Wahrheit, bei den barbarischen Propheten, auf welche sich die Basilidianer beriefen, und bei Moses. Indem Moses die vielen Altäre und Tempel nicht gestattete, verkündete er die eingeborene Welt Gottes, den *κόσμος μονογενής*, womit Basilides nur die in stetiger Emanation aus dem Urwesen hervorgegangene Lichtwelt gemeint haben kann [2]). Ist es auch nur der alexandrinische Clemens, welcher aus den Lehren des Valentinus und des Basilides die Folgerung zieht, dass auch ohne die Erscheinung des Erlösers einst die höhere Natur zum Durchbruch gekommen sein würde [3]): so ist doch nach der Auffassung des Basilides die Erscheinung des Erlösers nur der Abschluss jener von Anfang an wirkenden überirdischen Erwählungsthätigkeit. Irenäus (adv. haer. I, 24, 4) und Theodoret berichten, dass der Erlöser nach Basilides der eingeborene *Νοῦς* war, welchen der unnennbare Vater zur Erlösung der an ihn glaubenden Menschheit aussandte. Diesen Erlösergeist nannten die Basilidianer auch den dienenden Geist [4]) oder den Diakonos des höchsten Gottes [5]).

κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν, κατάλληλόν τε εἶναι τῇ ἑκάστου ἐλπίδι καὶ τῆς πίστεως τὴν δωρεάν.

1) Bei Clemens von Alex. Str. VI, c. 6, p. 641 f., 767.

2) Vgl. Clemens von Alex. Str. V, c. 11, p. 583. (690.)

3) Strom. V, c. 1, p. 546. (645.)

4) Vgl. Clemens von Alex. Strom. II, c. 8, p. 375. (448.)

5) Vgl. Excerpta ex scriptis Theodoti §. 16. Eben die Taube, welche bei der Taufe Jesu herabkam, erklärten die Basilidianer für den *διάκονος*. Der Ausdruck ist offenbar von dem kirchlichen Amt der Diakonen entlehnt. Wie der Bischof seinen Diakonus neben sich hat, so das Urwesen den *Νοῦς*.

Digitized by Google

Die erste Kunde, welche dieser Diakonos in der irdischen Welt von sich gab, versetzte den Archon oder Judengott in eine Bestürzung, auf welche die Basilidianer die Stelle Sprüchw. 1, 7. *ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου* anwandten. „Als der Archon die Rede des dienenden Geistes hörte, ward er bestürzt durch das, was er hörte und sah, weil er unverhofft eine frohe Botschaft erhielt. Und seine Bestürzung ward Furcht genannt, welche der Anfang ward für die *σοφία φυλοκρινητική τε καὶ διακριτικὴ καὶ τελεωτικὴ καὶ ἀποκαταστατική*. Denn indem er nicht allein die Welt, sondern auch die Erwählten schied (*διακρίνας*), entsandte ihn der Höchste“ [1]). Auch ich habe früher geglaubt, diese Bestürzung des Archon in die Taufe Jesu verlegen, und die Rede des dienenden Geistes von der Himmelsstimme Matth. 3, 17. verstehen zu müssen. Ich sehe aber ein, dass dazu die frohe Botschaft nicht passt, welche der Archon unerwartet erhielt, und ziehe es daher jetzt vor, an die Engels-Botschaft zu denken, durch welche die Geburt des Erlösers verkündet ward (Matth. 1, 21., oder noch besser Luk. 1, 31 f., wo von dem Throne Davids und der ewigen Herrschaft über Jakob die Rede ist). Mit diesem Ereigniss liess Basilides das Erlösungswerk beginnen, welches hauptsächlich in der *φυλοκρίνησις τῆς τε ἐκλογῆς τῶν τε κοσμικῶν*, in der grossen Scheidung der Menschheit nach den verschiedenen Stufen der Erwählung und der Gemeinschaft mit den niedern, weltherrschenden Mächten besteht. Der Diakonos fand bei der Taufe Jesu, auf welchen er in der Gestalt einer Taube herabkam, das menschliche Werkzeug seiner irdischen Erscheinung [2]). Mit der Predigt des Evangelium beginnt die grosse geistige Völkerscheidung, in welche Basilides das Wesen der Erlösung setzte. Die Erwählten scheiden aus der kosmischen Menschheit aus durch den Glauben, und dieser Glaube erfolgt eben kraft der Erwählung und der mit ihr

1) So giebt Clemens von Alexandrien Strom. II, c. 8, p. 375. (448.) die Lehre der Basilidianer an. Man vergleiche auch dessen weitere Erörterung p. 376. (449.)

2) Vgl. Excerpta ex scr. Theodot. §. 16. Daher feierten die Basilidianer den Tag der Taufe, *προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσεσι*, wie Clemens von Alex. Strom. I, c. 21, p. 340. (408.) mittheilt.

Digitized by Google

verbundenen geistigen Erziehung. Den Glauben bestimmten die Basilidianer im Allgemeinen als Zustimmung der Seele zu dem Uebersinnlichen, ψυχῆς συγκατάθεσιν πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν, διὰ τὸ μὴ παρεῖναι [1]). Sie leiteten ihn aber ab von der höhern Erwählung, so dass er schon auf einer gewissen metaphysischen Nothwendigkeit beruhte. Der alexandrinische Clemens sagt von ihnen, dass sie den Glauben für etwas Natürliches hielten, weil sie ihn mit der überweltlichen Erwählung und deren verschiedenen Stufen in Zusammenhang brachten [2]). Die Selbstgewissheit dieses Glaubens bedarf keiner vermittelnden Beweise, weil er auf jener höhern Erwählung beruht, das höchste Verhältniss zur Gottheit ausdrückt. Derselbe Clemens sagt hierüber: „denn wenn Jemand von Natur Gott weiss, wie Basilides meint, indem er den auserwählten Gedanken zugleich Glauben und Herrschaft (βασιλείαν) nennt und eine Wesensschöpfung, werth des Schöpfers [3]), mit der Erklärung, dass er beinahe eine Wesenheit (οὐσίαν) sei, aber nicht eine Macht (ἐξουσίαν), und eine Natur und Substanz (φύσιν καὶ ὑπόστασιν) einer an überschwenglicher Schönheit unübertrefflichen Schöpfung, nicht aber der willensfreien Seele vernünftige Zustimmung den Glauben nennt“ [4]). So hoch stellte Basilides den Glauben, welchen er von der höchsten Erkenntniss nicht zu unterscheiden vermochte, dass er ihn kaum noch als Schöpfung eines neuen Wesens ansah, beinahe zum ewigen Wesen der erwählten Seele rechnete, fast als die Herrlichkeit des Gottesreichs betrachtete! Es sollte dem Glauben ja nur noch die äussere ἐξουσία zur Verwirklichung der innerlich erreichten βασιλεία fehlen. In diesem Bewusstsein der höhern Erwählung wusste sich der Basilidianer über die Kosmiker erhaben, und Origenes fasst den Basilides in der Lehre von einer substanziellen Ver-

1) Clemens von Alex. Strom. II, c. 6, p. 371. (443.)

2) Strom. VI, c. 3, p. 363. (433).

3) Der Text wird ganz einfach hergestellt, wenn man καὶ καλῶν umstellt, also: καὶ βασιλείαν καλῶν καὶ κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος. So schon Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie I, S. 145.

4) Strom. V, c. 1, p. 545, 644 f.

Digitized by Google

schiedenheit der menschlichen Naturen schon ganz mit Valentinus zusammen [1]).

Die geistige Krisis der erwählten und der kosmischen Menschheit, welche durch den christlichen Glauben bewirkt wird, ist so sehr als das Ziel des Erlösungswerks gefasst, dass die weitere Ausführung über die Person Christi jedenfalls nur zu den untergeordneten Theilen des Systems gerechnet werden kann. Nach dem oben Erörterten können wir nur annehmen, dass Basilides selbst von der Annahme einer Doppelpersönlichkeit des Erlösers ausging, und zwar von einer durch die übernatürliche Erzeugung Jesu eingeleiteten, seit dem Herabkommen des Geistes bei der Taufe beginnenden Vereinigung des göttlichen Νοῦς mit einem menschlichen Träger. Basilides deutet ja selbst in einem durch den alexandrinischen Clemens aufbewahrten Bruchstück an, dass der Mensch Jesus von der allen Menschenseelen anhaftenden Urschuld nicht frei war. „Wenn du nun alle diese Lehren (von dem Leiden als Strafe und von einer allgemeinen Urschuld) bei Seite lässest und darauf ausgehst, mich zu beschämen durch einige Personen, etwa also: Jener hat gesündigt, denn er hat gelitten, so werde ich, wenn du es erlaubst, sagen: er hat zwar nicht gesündigt, war aber ähnlich dem leidenden Kinde. Wenn du aber noch heftiger das Wort herausdrängen solltest, so werde ich sagen, jeder Mensch, den du auch nennen magst, sei ein Mensch, gerecht aber sei Gott; denn rein ist Niemand, wie gesagt ist (Hiob 14, 4.), vom Schmutz“ [2]). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das Leiden einzelner Menschen, durch welches man den Basilides mit seinem Grundsatz von der Verschuldung jedes menschlichen Leidens in die Enge treiben konnte, hauptsächlich das Leiden Jesu in sich schliesst, und dass Basilides

1) Freilich ist auf die Stelle de princ. II, 9, 5. desshalb nicht viel zu geben, weil hier auch der Schule Marcion's dieselbe Lehre zugeschrieben wird, *diversas esse naturas animarum.* In dem Comm. in ep. ad Roman. Lib. VIII. (Opp. T. IV, p. 637. ed. de la Rue) wird aber nur den Schulen des Valentinus und des Basilides die Meinung beigelegt, *esse naturam animarum quae semper salva sit et numquam pereat, et aliam, quae semper pereat et numquam salvetur.*

2) Bei Clemens von Alex. Str. IV, c. 12, p. 506. (600).

Digitized by Google

auch hier, wenn eine ausweichende Antwort nicht genügen sollte, auf seinem Grundsatz beharren will. Betrachtete also Basilides den Menschen Jesus, mit welchem sich der göttliche Νοῦς vereinigte, nicht als frei von aller Schuld, so erklärt es sich um so mehr, dass die Lehre von der Person Jesu und seinem Leiden in der Schule des Basilides wesentlich umgebildet ward. Schon Irenäus giebt diese Lehre so an: Der Νοῦς, welcher Christus heisst, erschien den Völkern der weltherrschenden Engel auf Erden als Mensch und vollbrachte Wunder. Daher litt er auch nicht wirklich, sondern verwandelte den Simon von Cyrene, der sein Kreuz trug, in die Gestalt Jesu, so dass er gekreuzigt wurde, während Jesus in der Gestalt Simons die Kreuzigenden verlachte. Denn als unkörperliche Kraft und als der Νοῦς des ungezeugten Vaters konnte er sich in jede Gestalt verwandeln, und so stieg er zu dem, welcher ihn gesandt, hinauf, diejenigen verlachend, die ihn nicht halten konnten, und Allen unsichtbar. So solle man also nicht den Gekreuzigten bekennen, sondern den in menschlicher Gestalt erschienenen Christus. „Wer den Gekreuzigten bekennt, ist noch ein Sklave und unter der Macht derjenigen, welche die Körper schufen; wer ihn aber verläugnet, ist befreit von denselben und erkennt die Anordnung des ungezeugten Vaters“ [1]). Pseudo-Tertullian giebt die Lehre des Basilides so an: „*Christum autem non ab hoc, qui fecerit mundum, sed ab illo Abraxa missum venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse; hunc passum apud Judaeos non esse, sed vice ipsius Simonem crucifixum esse; unde nec in eum credendum esse, qui sit crucifixus, ne quis confiteatur in Simonem credidisse.*“ Denselben vollkommenen Doketismus in der Erscheinung Christi und dieselbe Kreuzigung des Simon von Cyrene berichtet auch Epiphanius (Haer. XXIV, 3. 8.), das Letztere auch Theodoret. Der ächte Tertullian (de resurr. carn. c. 2.) schreibt dem Basilides ganz dieselbe doketische Läugnung jeder Leiblichkeit Christi zu wie dem Marcion. Wenn für den ächten Basilides, wie ich glaube, die Annahme einer Doppelpersönlichkeit Christi feststeht, so ist es doch leicht zu begreifen, dass solche Umbildungen in seiner

1) Irenäus adv. haer. I, 24, 4.

Digitized by Google

Schule entstehen konnten. Auf dem Standpunkt des Basilides gerieth man ja offenbar in grosse Verlegenheit, so lange man die volle Menschheit Jesu und sein wahres Leiden festhielt. Wie nahe lag es nun, sich aus der weitern Entwickelung des Gnosticismus den reinen Doketismus anzueignen, durch welchen man der Theilnahme Jesu an der allgemeinen Schuld der Menschenseelen entging? Demselben Zweck diente offenbar auch das Mährchen von dem anstatt Jesu gekreuzigten Simon von Cyrene, weil man nun gar nicht mehr fragen konnte, ob denn auch Jesus durch sein Leiden eine Schuld abgebüsst habe [1]).

In Hinsicht der Eschatologie vertritt Basilides nur die allgemeine Ansicht der Gnostiker, dass die Erlösung sich nur auf die Seele, nicht auf den vergänglichen Leib erstrecke, dass also eine Auferstehung des Fleisches nicht stattfinde [2]). Sonst berichten uns die Häreseologen, dass die Basilidianer zwar aus der grossen Kirchengemeinschaft nicht ausscheiden wollten, wohl aber über ihre Mysterien ein strenges, pythagoreisches Stillschweigen beobachteten. Wie ihr Christus allen Engeln und Mächten unsichtbar und unfasslich geworden sei, so wollten auch sie mit ihrer Gnosis Allen unbekannt bleiben, selbst Alle erkennen, aber von Niemand erkannt werden, wie Einer unter Tausenden, und zwei unter Myriaden in der Gemeinde ihre Mysterien bewahren [3]). —

---

1) Dunkel sind die Worte des Irenäus (adv. haer. I, 24, 5 f.) über einen mystischen Namen Caulacan. Es wird gesagt: *Quemadmodum et mundus nomen esse, in quo dicunt descendisse et ascendisse Salvatorem, esse Caulacan.* Im Folgenden scheint Irenäus den Namen Caulacan als Bezeichnung des Erlösers zu fassen, und so stellt Theodoret die Sache dar. Epiphanius Haer. XXV, 3. nennt *καυλακαύχ* bei den Nikolaiten als Name eines unbestimmten Herrschers. Wahrscheinlich heisst das Wort קַו לָקָו Jes. 28, 10. (die LXX *ἐλπὶς ἐπ' ἐλπίδι*), vgl. Neander, gnost. Systeme S. 85.

2) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 5. Pseudo-Tertullian a. a. O.: *Carnis resurrectionem graviter impugnat, negans salutem corporibus repromissam.* Theodoret: *ἠρνήθη δὲ καὶ οὗτος τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάστασιν.*

3) Irenäus adv. haer. I, 24, 6. Epiphanius Haer. XXIV, 5. Schon Agrippa Castor (bei Eusebius KG. IV, 7.) erzählt, dass Basilides seinen Anhängern auf pythagoreische Weise ein fünfjähriges Stillschweigen auflegte.

Digitized by Google

Ueber die praktischen Grundsätze des Basilides erfahren wir schon durch Agrippa Castor, dass er den Genuss von Götzenopferfleisch für gleichgültig erklärte [1]) und es für gestattet hielt, den Glauben in Verfolgungen zu verläugnen. Das Erstere werden wir, da es im Wesentlichen mit den freiern Grundsätzen des Apostels Paulus (1 Kor. 8, 1 f.) übereinstimmt, gewiss nicht als ein schweres Verbrechen ansehen dürfen. Schwerer würde der zweite Vorwurf wiegen, wenn er nicht übertrieben sein sollte. Allein schon der Gegensatz gegen den überspannten Märtyrerfanatismus jener Zeiten würde eine mildere Beurtheilung erlauben. Und der Vorwurf selbst scheint zu den eigenen Aeusserungen des Basilides nicht recht zu passen. Basilides spricht sich in der schon erörterten Stelle seiner Ἐξηγητικά (Buch 23) bei Clemens von Alexandrien Strom. IV, c. 12, p. 506. (599 f.) zwar kühl, aber auch besonnen und gemässigt über die Leiden der Märtyrer aus, welche nach dem herrschenden Glauben der Zeit unmittelbar zur höchsten Seligkeit führen sollten. „Ich behaupte, dass Alle, welche in die sogenannten Bedrückungen verfallen, entweder heimlich in andern Vergehungen gesündigt haben und nun zu diesem Guten geführt werden durch Güte dessen, der sie hineinführt, da sie in der That wegen anderer Dinge beschuldigt werden, damit sie nicht wegen anerkannter Verbrechen verurtheilt leiden, auch nicht geschmäht, wie der Ehebrecher oder Mörder, sondern als Christen. Das mag sie trösten, so dass sie nicht einmal zu leiden scheinen. Und wenn Jemand ohne Sünde zum Leiden kommt, so ist das zwar selten; aber auch dieser wird nicht durch Nachstellungen einer Macht leiden, sondern wie auch das Kind litt, welches nicht gelitten zu haben schien.“ Die Leiden, welche durch Verfolgungen über die Christen kommen, soll man also weder als Anstiftungen des Teufels, noch als grosse Verdienste der Leidenden ansehen, sondern als Veranstaltungen der Vorsehung zur Abbüssung der alle Menschen mehr oder weniger belastenden Schuld. Für diese Schuld wird die Seele hier bestraft, „die erwählte ehrenvoll durch das Märtyrerthum, die andere gereinigt durch entsprechende Strafe.“ Clemens macht da-

1) Vgl. auch Irenäus adv. haer. I, 24, 5.

Digitized by Google

her dem Basilides den Vorwurf, er vergöttere den Teufel, welchen man einmal bei allen Verfolgungen und Bedrückungen der Christen im Spiele dachte (p. 507, 601.). Ist es nun wahrscheinlich, dass ein Mann, welcher den Märtyrertod zwar immer als eine göttliche Strafe, aber doch als die beste und ehrenvollste betrachtete, geradezu gelehrt haben sollte, man dürfe sich demselben durch Verläugnung des Glaubens entziehen? Hier spricht Alles dafür, dass die Abweichung des Basilides von dem so weit verbreiteten Märtyrerfanatismus falsch ausgelegt und übertrieben wurde. Allerdings ist es ganz glaublich, dass seine Anhänger, wie die meisten Gnostiker, sich bald kein Gewissen daraus machten, in Verfolgungen den Glauben zu verläugnen. Irenäus sagt es ihnen nach, dass sie zur Verläugnung bereit seien, ja nicht einmal für den Christennamen leiden könnten, weil sie sich allen anbequemten (adv. haer. I, 24, 6). Auch Pseudo-Tertullian berichtet über Basilides: *martyria negat esse facienda*, Epiphanius (H. XXIV, 4.), er lehre *μὴ δεῖν μαρτυρεῖν*. Auch die Vorwürfe sittlicher Zügellosigkeit, welche die Häreseologen gegen die Basilidianer erheben, sind mindestens übertrieben. Nach Irenäus hielten sie nicht blos den Genuss von Götzenopferfleisch für gleichgültig, sondern auch *reliquarum operationum usum et universae libidinis* (adv. haer. I, 24, 5.). Darf man aber solchen Vorwürfen ohne Weiteres glauben, wenn man den ächt sittlichen Geist bedenkt, welchen die Schriften des Basilides und seines Sohns Isidor athmen? Basilides hatte so strenge sittliche Grundsätze, dass er ausdrücklich behauptete, nicht alle Sünden, sondern nur die unfreiwillig und in Unwissenheit begangenen werden vergeben [1]). Es spricht sich ein sehr reiner sittlicher Geist in der Behauptung des Basilides aus, welche der alexandrinische Clemens Strom. IV, c. 12, p. 507. (601 f.) mittheilt: es sei ein Theil des sogenannten Willens Gottes, Alles zu lieben, weil Alles sein Verhältniss bewahre zu dem All [2]), ein anderer Theil sei nichts zu begehren,

1) Vgl. Clemens von Alex. Strom. IV, c. 24, p. 536. (634.)

2) Es heisst: *ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα.* Dieser Satz bezieht sich auf die wirkliche Welt, in welcher alle Dinge, obwohl aus einer Mischung der beiden Principien entstanden, den Zusammenhang

Digitized by Google

und ein dritter, auch nicht Ein Ding zu hassen. Freilich ist es begreiflich, dass manche Anhänger des Basilides auf der Höhe dieses weitherzigen, durch keine hemmende Schranke beengten Standpunkts sich nicht zu halten vermochten und zu den gegnerischen Beschuldigungen von Zucht- und Sittenlosigkeit Anlass gaben. Aber der alexandrinische Clemens unterscheidet gerade da, wo er die Ansicht der Basilidianer über die Ehe mittheilt, sehr bestimmt zwischen den Begründern und den spätern Anhängern dieser Sekte. Die Anhänger des Basilides, sagt er Strom. III, c. 1, p. 426. (508.), legen das Wort Matth. 19, 12. so aus: Es gebe Eunuchen von Geburt, welche von Hause aus eine Abneigung gegen das Weib haben und wohl thun nicht zu heirathen. Es gebe ferner Eunuchen aus Zwang (ἐξ ἀνάγκης), den man sich entweder selbst aus Ehrgeiz anthut, oder den man erleidet, und diese sollen nicht Eunuchen auf vernünftige Weise (κατὰ λόγον) sein. „Diejenigen aber, die sich wegen des ewigen Himmelreichs zu Eunuchen gemacht haben um dessen willen, was aus der Ehe folgt, fassen diesen Gedanken aus Furcht der Sorge für die Erwerbung des Nothwendigen. Und das Wort des Apostels: es ist besser zu heirathen als Brunst zu leiden (1 Kor. 7, 9.), sei dazu gesagt, damit man nicht seine Seele in das Feuer bringe, Tag und Nacht kämpfend und fürchtend, von der Enthaltsamkeit abzufallen. Denn mit dem Kampfe beschäftigt, wird die Seele von der Hoffnung getrennt.“ Es ist das im Allgemeinen eine ganz vernünftige Ansicht über die Ehe, welche auf die erzwungene Ehelosigkeit kein Gewicht legt [1]). Clemens theilt nun noch weiter eine Stelle aus den Ἠθικά des Isidorus mit, welche wir mit der Anführung des Epiphanius a. a. O. vergleichen können. „Widerstehe also einem streitbaren (kräftigen) Weibe, damit du nicht von der Gnade Gottes hinweggezogen

---

mit dem Urwesen bewahren. Dieser Sinn verträgt sich recht gut mit dem principiellen Dualismus des Basilides, vgl. meine Schrift über das Evangelium und die Briefe Johannis S. 114.

1) Es ist gewiss unrichtig, wenn Epiphanius Haer. XXXII, 4. diese Stelle so auffasst, als stimmte Isidorus mit Karpokrates und Epiphanius in Empfehlung zuchtloser geschlechtlicher Vermischung überein.

Digitized by Google

wirst [1]). Und wenn du das Feuer im Samen ausgeschüttet hast, so bete mit gutem Gewissen. Wenn aber dein Dank in Verlangen (εἰς αἴτησιν) herabsinkt, und du in der Folge stehst, nicht um recht zu handeln (κατορθῶσαι), sondern um nicht zu fallen, so heirathe. Ist aber Jemand jung oder arm oder geneigt (κατωφερής), und will er nicht heirathen auf vernünftige Weise, der trenne sich von seinem Bruder nicht. Er sage: „ich bin eingetreten in das Heilige und kann nicht leiden." Wenn er aber kein Zutrauen hat (ἐὰν δὲ ὑπόνοιαν ἔχῃ), so sage er: „Bruder lege mir die Hand auf, damit ich nicht sündige," und er wird Hülfe erhalten, geistige und leibliche. Er wolle aber nur das Gute vollbringen [2]) und er wird es erreichen. Zuweilen aber sagen wir mit dem Munde: „wir wollen nicht sündigen, und der Sinn ist doch auf das Sündigen gerichtet. Ein Solcher thut aus Furcht nicht, was er will, damit ihm nicht die Strafe angerechnet werde. Die Menschheit aber hat Einiges, was nothwendig und nur natürlich ist, wie es nothwendig und natürlich ist sich zu kleiden. Natürlich ist, was die ἀφροδίσια betrifft, aber nicht nothwendig" [3]). Die Mittheilung dieser Stelle genügt, um die gehässige Auffassung des Epiphanius zu beschämen. Isidorus denkt über die Ehe so strenge, dass er als das Richtige, als das κατόρθωμα eigentlich die Enthaltsamkeit ansieht und nur die gesetzliche Ehe (κατὰ λόγον) gestatten will. Freilich müssen auch bei den Basilidianern, wie bei den meisten Gnostikern, andere Grundsätze Eingang gefunden haben. Aber Clemens von Alexandrien hält eben diesen ausgearteten Basilidianern mit allem Recht die Worte Isidôr's entgegen, wie er sagt, zur Widerlegung der nicht recht lebenden Basilidianer, welche gar zur Sünde Macht zu haben

1) Nach Clemens: ἀντέχου τοίνυν μαχίμης γυναικός, ἵνα μὴ ἀποσπασθῇς τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. Ich sehe nicht ein, wesshalb wir hier den Text des Epiphanius vorziehen sollen: ἀνέχου τοίνυν μαχίμης γυναικός.

2) Das ἀπαρτῆσαι des Clemens wird hier durch ἀπαρτίσαι bei Epiphanius berichtigt.

3) Schon oben haben wir die Worte des Isidorus betrachtet, dass die Gewalt der Anhängsel den Sünder nicht entschuldige, dass man die Leidenschaften bekämpfen solle und könne, bei Clemens von Alex. Str. II, c. 20, p. 409. (488.)

Digitized by Google

glauben wegen der Vollkommenheit, oder durchaus erlöst zu werden glauben, auch wenn sie jetzt sündigen, wegen der angeborenen Erwählung (διὰ τὴν ἔμφυτον ἐκλογήν). „Das zu thun erlauben ihnen keineswegs die Vorväter ihrer Lehren.“

Blicken wir auf diese ganze Darstellung des basilidianischen Systems nach den bisher bekannten Quellen zurück, so darf man wohl fragen, worin denn die grosse Verschiedenheit zwischen Clemens von Alexandrien und den eigentlichen Häreseologen bestehen soll. Die beiderseitigen Darstellungen ergänzen sich ja, wie ich schon früher behauptet habe, vortrefflich und weichen nur in solchen Fällen von einander ab, wo wirklich Fortbildungen der Lehre unter den Basilidianern entstanden sind, nämlich in der Christologie und in den praktischen Grundsätzen. Solche untergeordnete Abweichungen können aber gar nicht in Anschlag kommen gegen den grossen Abstand der Philosophumena, und alle bisher bekannten Quellen bilden einen sehr bestimmten Gegensatz gegen diese eigenthümliche Darstellung.

II. Das System des Basilides nach der Darstellung der Philosophumena.

Der Verfasser der Philosophumena hat sich die sehr überflüssige und vergebliche Mühe gegeben, das ganze System des Basilides aus unmittelbarer Benutzung des Aristoteles abzuleiten. Wir halten uns hier nur an das, was derselbe Phil. VII, 20. p. 230 f. X, 14, p. 320 f. über Basilides selbst mittheilt.

Basilides und Isidorus, sein ächter Sohn und Schüler, leiten ihre Geheimlehren von Matthias ab, welchen der Erlöser eigens unterwiesen habe [1]). Sein System, wie es die Philosophumena darstellen, beginnt mit der völligen Abstraktion von allem Sein, mit dem reinen Nichts, welches über alle Namen erhaben ist, aber in seiner Leere auch die feinen Umrisse aller Dinge enthielt [2]). Es ist also ein „nicht seiender Gott,“ welcher ohne Ge-

1) Das steht mit dem, was Clemens von Alexandrien über die Gewährsmänner der Basilidianer mittheilt, wenigstens nicht im Widerspruch. Uebrigens muss man Phil. VII, 20, p. 230 f. die Verbesserungen des Herausgebers Ματθαῖος statt des Ματθίας der Handschrift als ganz unbegründet abweisen.

2) Phil. VII, 21, p. 231: ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερῶς πάντων ἁπλῶς περιγεγραμμένων.

Digitized by Google

danken und Empfindung, ohne Willen und Vorsatz, ohne Affekt und Begehren die Welt schaffen wollte. Aber dieses Wollen ist nur ein bildlicher Ausdruck, und diese Welt nur der Same der Welt, welcher alle Dinge im Keime enthielt. Wir haben hier einen völligen Evolutionsprocess, und allerdings war ein so ausgebildeter Emanationsprocess, wie ihn die bisher bekannten Quellen schildern, nicht möglich, wenn man mit der Abstraktion eines nicht einmal seienden Gottes begann, der wie die Spinne ihre Gewebe in blindem Instinkte den Keim der Welt hervorbringt [1]). Dieses Werden des Weltsamens hat Moses in dem schöpferischen Worte: „es werde Licht!“ ausgedrückt, und das ist das Licht, welches jeden Menschen erleuchtet (Joh. 1, 9.). So entstand der Weltsame (das *σπέρμα τοῦ κόσμου*), welcher in sich den Allsamen (die *πανσπερμία*) enthielt. — Alles was sich nun aus diesem Weltei entwickelt, ist von dem nicht seienden Gott (gleichsam) vorherbeschlossen (*προβεβουλευμένα*). Diese Entwickelung besteht in einer dreifachen Sohnschaft. Die feine Sohnschaft wallte sogleich auf und flog von unten nach oben mit dichterischer Schnelligkeit „wie ein Flügel oder Gedanke“ (Odyssee VII, 36.) zu dem nicht seienden Gott, dessen überschwengliche Schönheit Alles an sich zieht. Die gröbere Sohnschaft, die noch in dem Samen zurückblieb, wollte diesen Flug nachahmen, vermochte es aber nicht und blieb zurück. Sie beflügelte sich also mit einem solchen Flügel, wie ihn Plato der Seele leiht, dem heiligen Geiste. Mit demselben bekleidet thut sie wohl und empfängt Wohlthaten, d. h. diese Sohnschaft und der heilige Geist fördern sich gegenseitig, so dass sie der feinen Sohnschaft ganz nahe kommen. Aber der heilige Geist konnte die Nähe des Unnennbaren nicht ertragen und musste zurückgelassen werden. Doch blieb ihm von seiner Gemeinschaft mit der hinauf beflügelten Sohnschaft noch eine Art von Duft, der sich von oben nach unten verbreitet

---

1) Daher wehrt sich dieser Basilides gegen alle Projektionen (*προβολαί*) aus dem Urwesen. Phil. VII, 22, p. 232: *ἐπεὶ δὲ ἦν ἄπορον εἰπεῖν προβολήν τινα τοῦ μὴ ὄντος θεοῦ γεγονέναι τι οὐκ ὄν, — φεύγει γὰρ πάνυ καὶ δέδοικε τὰς κατὰ προβολὴν τῶν γεγονότων οὐσίας ὁ Βασιλείδης· ποίας γὰρ προβολῆς χρεία, ἢ ποίας ὕλης ὑπόθεσις, ἵνα κόσμον θεὸς ἐργάσηται, καθάπερ ὁ ἀράχνης τὰ μηρύματα κτλ.*

bis zu der Gestaltlosigkeit (dem Chaos) und unserem *διάστημα*. Die dritte Sohnschaft aber, welche der Reinigung bedarf, blieb in dem grossen Haufen des Allsamens zurück, gleichfalls ihm Wohlthaten erweisend und verdankend. Der heilige Geist ist also in der Mitte zwischen dem Ueberweltlichen und der Welt. — Nun beginnt eine kosmische Entwickelung. Aus dem Allsamen wallt auf der grosse Archon, das Haupt des Kosmos, von unaussprechlicher Grösse und Schönheit. Dieser erhob sich bis zum Himmelsgewölbe und glaubte nichts Höheres über sich zu haben. In der That war er vortrefflicher als Alles unter ihm, mit Ausnahme der zurückgelassenen Sohnschaft, deren höhern Vorzug er nicht kannte. Nun wandte er sich zur Schöpfung der Welt, und zwar erzeugte er sich zuerst aus dem ihm Untergebenen einen Sohn, welcher durch Fürsorge des nicht seienden Gottes viel besser und weiser als er selbst ward. Entzückt von seiner Schönheit setzte er ihn zu seiner Rechten. Hier entstand die Ogdoas, und mit Hülfe des Sohns vollbrachte der grosse Archon die himmlische Schöpfung (*τὴν ἐπουράνιον κτίσιν*). Nachdem alles Aetherische geordnet war, stieg aus dem Allsamen wieder ein zweiter, aber niedrigerer Archon auf, grösser als alles ihm Untergebene, mit Ausnahme der zurückgebliebenen Sohnschaft. Auch er zeugt sich einen trefflichen Sohn, sein Ort ist die Hebdomas, er ist der Schöpfer und Ordner der irdischen Welt. Für den übrigen Haufen und Allsamen gibt es keinen besondern Archon. Es genügt vielmehr der Gedanke, welchen der nicht seiende Gott bei der Schöpfung gefasst hatte.

Nachdem nun die ganze Weltbildung vollendet ist, bleibt nur noch die Erhebung der in dem Allsamen zurückgelassenen dritten Sohnschaft zu dem nicht seienden Gott übrig. Ihr gehören die hier zurückgebliebenen Pneumatiker an, welche den Beruf haben, die Seelen, die ihrer Natur nach diesem *διάστημα* angehören, zu vollenden [1]). Hier herrschte nun aber von Adam

1) Phil. VII, 25, p. 238: *Υἱοὶ δέ, φησίν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοὶ ἐνθάδε καταλελειμμένοι, διακοσμῆσαι καὶ διατυπῶσαι καὶ διορθώσασθαι καὶ τελειῶσαι τὰς ψυχὰς κατὰ φύσιν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι.* Nicht die unpersönliche Sohnschaft, wie Uhlhorn S. 25

Digitized by Google

bis zu Moses die Sünde (Röm. 5, 13. 14.), d. h. der grosse Archon, da das Höhere in geheimnissvollem Schweigen ruhte. Seit Moses tritt der König und Herr dieses διάστημα, der zweite Archon hervor, welcher zu Moses redet: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und den Namen Gottes habe ich ihnen nicht kund gethan“ [1]). Er hat allen Propheten vor dem Erlöser ihre Rede eingegeben. Damit nun die Gotteskinder offenbar werden sollten, kam das Evangelium in die Welt. Die selige Sohnschaft stieg aber nicht herab, sondern wie der indische Naphta aus weiter Entfernung Feuer fängt, so dringen von unten aus der Gestaltlosigkeit des Haufens Kräfte bis zur Sohnschaft hinauf, und der Gedanke des Höhern entzündet sich zuerst in dem Sohne des grossen Archon durch Vermittelung des heiligen Geistes. Auf diese Weise erfuhr der grosse Archon zuerst, dass er nicht der Gott des Alls sei, sondern Höheres über sich habe. Nun findet das Wort Sprüchw. 1, 5. ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου seine Anwendung. Der grosse Archon ward durch den neben ihm sitzenden Sohn (der auch Χριστός genannt wird) belehrt über den Nicht-Seienden, die Sohnschaft, den heiligen Geist u. s. w. In Furcht gesetzt bekannte er die Sünde seiner Selbstüberhebung. Darauf bezieht sich Ps. 31, 5.: „Meine Sünde habe ich kundgethan und meine Widergesetzlichkeit erkenne ich, dafür werde ich bekennen in Ewigkeit.“ So ward der Ogdoas und der himmlischen Schöpfung das Geheimniss kundgethan. Dasselbe geschieht auf ähnliche Weise auch in der Hebdomas durch den Sohn des Archon, welcher selbst erleuchtet ward und seinem Vater das Evangelium verkündigen konnte, so dass auch dieser in Furcht seine Sünde bekannte. Es blieb nur noch übrig, auch der in der Gestaltlosigkeit zurückgelassenen Sohnschaft das Geheimniss zu verkündigen. Es kam also das Licht, welches bis zu dem Sohn der Hebdomas durchgedrungen war, auch hierher herab, und zwar zu Jesu dem Sohn der Maria, und das Ziel des

---

angiebt, hat diesen Beruf, sondern vielmehr die Söhne, d. h. die Pneumatiker. Darin eben besteht das εὐεργετεῖν καὶ εὐεργετεῖσθαι, Phil. VII, 22, p. 235, 26, p. 241.

1) So wird die Stelle 2 Mos. 3, 6. angeführt, das Letztere soll auf den grossen Archon gehen.

Digitized by Google

irdischen Weltlaufs ist nun die Erhebung der dritten Sohnschaft zu den beiden ersten. Bis dahin seufzt die Schöpfung und erwartet die Offenbarung der Söhne Gottes. Dann wird Gott über den ganzen (niedern) *κόσμος* die grosse *ἄγνοια* einführen, damit Alles in seiner natürlichen Schranke bleibe und nicht wider die Natur begehre. Unvergänglich ist Alles, was in seinem Orte bleibt, vergänglich, was über seine Natur hinausstrebt. Auch die beiden Archonten werden erst dann beruhigt sein, wenn die grosse Unwissenheit wieder über sie verbreitet sein wird. Erst dann wird die *ἀποκατάστασις* vollendet sein. Alles hat seine Zeit, wie der Erlöser Joh. 2, 4. sagt: „noch ist meine Stunde nicht gekommen.“ Das Evangelium ist die Erkenntniss des Ueberweltlichen. Jesus ist der Erstling der Völkerscheidung des Vermischten [1]). Das Leibliche an ihm musste leiden und der *ἀμορφία* wiedergegeben werden. Das Psychische an ihm musste auferstehen und der Hebdomas zurückgegeben werden. Die Auferweckung ward bewirkt durch das, was dem Gipfel des grossen Archon angehörte, und durch dasselbe ward auch das, was dem heiligen Geiste angehörte, an seinen Ort hinaufbefördert. In Jesu ward die dritte Sohnschaft gereinigt, so dass sie sich durch Alles hindurch zu der seligen Sohnschaft erheben konnte. Daher schliesst der Bericht mit den Worten: *ὅλη γὰρ αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα· τῆς οὖν φυλοκρινήσεως ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ τὸ πάθος οὐκ ἄλλου τινὸς χάριν γέγονεν ἢ ὑπὸ τοῦ φυλοκρινηθῆναι τὰ συγκεχυμένα.*

Betrachtet man dieses System an und für sich, so ist es in der That weder emanatistisch noch dualistisch, sondern vielmehr ein durch einen Evolutionsprocess aus dem reinen Nichts durchgeführter Pantheismus. Es beginnt ja mit der vollen Leere, in welcher nicht einmal eine platonische Materie ihre Stelle findet [2]).

---

1) Phil. VII, 27, p. 243: *Γέγονε δὲ ταῦτα πάντα, ἵνα ἀπ᾽ ἀρχῆς* (l. *ἀπαρχή*) *τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν συγκεχυμένων.*

2) Phil. VII, 21, p. 231: *ἐπεὶ οὐδέν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἁπλοῦν, οὐκ ἀσύνθετον, οὐκ ἀνόητον, οὐκ ἀναίσθητον, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλως τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι᾽ αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων κτλ.*

Und doch ist dieser Evolutionsprocess nicht rein durchgeführt, und durch das ganze System zieht sich ein innerer Widerspruch hindurch, weil der Fortschritt vom Unentwickelten zum Entwickelten, oder vom Unvollkommenen zum Vollkommenen nicht strenge festgehalten wird. Wird das Urwesen so abstrakt-negativ gefasst, so ist die Hervorbringung des Weltsamens, in welchem die Keime der Dinge schon bestimmter hervortreten, ein offenbarer Fortschritt, und dieser Fortschritt zeigt sich namentlich in der dreifachen Sohnschaft. Gleichwohl drängt sich gleich wieder in dem Verhältniss des Urwesens und dieser Hervorbringung das Verhältniss des Höhern und des Niedern, des Vollkommenen und des Unvollkommenen ein. Der Weltsame liegt tief unter dem nicht seienden Gott, und die Sohnschaft strebt zu demselben hinauf, welcher nun (man weiss nicht woher) durch seine überschwengliche Schönheit Alles an sich zieht (Phil. VII, 22. p. 233.). Wie kann die reine Negation so plötzlich und unvermittelt in den positiven Begriff der höchsten Vollkommenheit umschlagen? Erst in den Söhnen der beiden Archonten kommt die Evolution wieder zu ihrem Rechte, da sie vollkommener als ihre Väter sind. Ein zweiter innerer Widerspruch des Systems ist die sehr unvermittelt eintretende Vorstellung einer σύγχυσις und ihrer Aufhebung durch die φυλοκρίνησις der Erlösung. Nach der Grundanlage des Systems darf man nur von Unentwickeltem reden, welches sich nach und nach entwickelt und scheidet, aber nicht von einer Vermischung des Ungleichartigen. Der Weltsame wird ja mit einem Senfkorn verglichen, welches Wurzeln, Stamm, Zweige, Blätter, künftigen Samen u. s. w. in sich enthält (VII, 21, p. 231), ferner mit einem Pfauenei. Alles ist in ihm enthalten, wie in dem neugebornen Kinde Zähne u. s. w. (c. 22, p. 232). Wer wird da, wo die Scheidung und Sonderung noch gar nicht eingetreten ist, von einer Vermischung reden? Und doch ist die Vermischung, welche erst durch die φυλοκρίνησις aufgehoben wird, offenbar nicht ein blosses Zusammensein, sondern vielmehr ein ungehöriges Zusammensein, eine gehemmte und gestörte Entwickelung. Diese Störung tritt zuerst ein, als sich die zweite Sohnschaft nur mühsam und durch einen Flügel, den sie sich selbst (wunderlich genug) verschafft, zu der Höhe des nicht

Digitized by

seienden Gottes erheben kann. Vollendet wird die Störung dadurch, dass der dritten Sohnschaft nicht einmal ein solcher Aufschwung gelingt, dass sie in der Tiefe des Allsamens zurück bleibt. Derselbe wird, nachdem ihn die beiden ersten Sohnschaften verlassen haben, nur noch als ein blosser Haufe (σωρός) betrachtet. Dieser innere Widerspruch aber, dass die dritte Sohnschaft zu dem Höchsten bestimmt ist und sich doch nicht von selbst dazu erheben, von der kosmischen Herrschaft los machen kann, dieser Knoten, dessen Lösung die Erlösung ist, tritt ganz plötzlich und unvermittelt ein, wie durch ein blindes Ungefähr [1]). Einen solchen innern Widerspruch bietet das basilidianische System, wie es nach den bisher erhaltenen Schriften erschien, jedenfalls nicht dar, und gerade das, was wir in der neuen Quelle nur als unvermittelt ansehen konnten, steht dort im vollen Einklang mit der ganzen Anlage und dem Grundgedanken des Systems. Das Urwesen steht allem Andern als das schlechthin Vollkommene gegenüber, weil die ganze Lichtwelt durch eine stetige Emanation aus ihm hervorgegangen ist, und die Vermischung, deren Aufhebung der Hauptzweck der Erlösung ist, ist dort ganz an ihrer Stelle, wo zwei ewige und selbständige Principien an einander gestossen sind. Macht nun jede von den beiden abweichenden Darstellungen den Anspruch, die ächte Lehre des Basilides zu enthalten, so müssen wir von vorn herein geneigt sein, nur diejenige für ächt und ursprünglich zu halten, in welcher Alles gehörig vermittelt ist und innerlich zusammenhängt. Um so mehr muss die Art Verdacht erregen, wie

1) In dieser Hinsicht bemerkt Baur ganz richtig über die Scheidung und Vermischung in diesem System: Eine ursprüngliche Mischung dessen, was nachher wieder geschieden werden sollte, habe Basilides annehmen müssen als eines der Postulate seines Systems, um überhaupt auf einen Anfang der Entwickelung zu kommen. „Er konnte nicht erklären, wie es zu einer σύγχυσις ἀρχική kam, und doch musste er sie voraussetzen, wenn er die Weltentwicklung aus dem Gesichtspunkt eines Scheidungsprocesses betrachten wollte" (Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 188). Wie sehr erscheint gerade diese σύγχυσις ἀρχική nach den ältern Quellen als wesentlicher und nothwendiger Bestandtheil des Systems, in welchem man keine Postulate und unerklärten Voraussetzungen anzunehmen braucht!

Digitized by Google

die Philosophumena namentlich die vielen Himmel des Basilides erwähnen, welche in dem bisher bekannten Emanationssystem ganz an ihrer Stelle, hier aber so unvermittelt wie möglich sind. Es heisst Phil. VII, 26, p. 240: *Κτίσεις γάρ εἰσι κατ᾽ αὐτὰ τὰ διαστήματα καὶ κατ᾽ αὐτοὺς ἄπειραι καὶ ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις καὶ ἐξουσίαι, περὶ ὧν μακρός ἐστι κατ᾽ αὐτοὺς πάνυ λόγος λεγόμενος διὰ πολλῶν, ἔνθα καὶ τριακοσίους ἑξήκοντα πέντε οὐρανοὺς φάσκουσι, καὶ τὸν μέγαν ἄρχοντα αὐτῶν εἶναι τὸν Ἀβρασάξ, διὰ τὸ περιέχειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ψῆφον τξέ, ὡς δὴ τοῦ ὀνόματος τὴν ψῆφον περιέχειν πάντα, καὶ διὰ τούτων τὸν ἐνιαυτὸν τοσαύταις ἡμέραις συνεστάναι.* Spielen diese vielen *διαστήματα* und diese 365 Himmel in der neuen Quelle nicht die allermüssigste Rolle? Das Missverhältniss gesteht Uhlhorn (a. a. O. S. 65 f.) offen ein. Diese Lehre greife so wenig in das System ein und wolle sich ihrem Charakter und Inhalt nach so schwer als dazu gehörig fassen lassen, dass die Vermuthung in der That sehr nahe gelegt werde, sie habe ursprünglich dem System nicht angehört. Diese Vermuthung kann man, da Clemens von Alexandrien die *διαστήματα* der Lichtwelt recht gut kennt und unsere Kenntniss von der höchsten Ogdoas der Lichtwelt sogar ergänzt, ihrem Schicksal überlassen [1]). Wohl aber muss uns diese Wahrnehmung in dem Verdacht bestärken, dass das basilidianische System der Philosophumena eine Neubildung auf der Grundlage des ächten und ursprünglichen Systems ist, dessen nachweisliche Bestandtheile hier zum Theil ohne jede innere Nothwendigkeit und Vermittelung festgehalten werden.

Dieser Verdacht wird vollkommen bestätigt, wenn man die beiderseitigen Darstellungen näher mit einander vergleicht. Allerdings stimmen sie in Manchem überein. Wir finden auch in der neuen Quelle den Namen des Archon (freilich in einer Verdoppelung) wieder, ebenso die Ogdoas und den Abraxas (aber freilich nicht bei dem höchsten Gott, sondern bei dem Archon). Wir finden hier (wenn gleich unvermittelt genug) die *διαστήματα* und die 365 Himmel, die Furcht des Archon als Anfang der Weis-

1) Der alexandrinische Clemens wird doch wohl die *Δικαιοσύνη* und *Εἰρήνη* nicht in die Ogdoas des dem *κόσμος* angehörenden Archon, sondern in die Ogdoas des höchsten Gottes neben die *Φρόνησις*, *Σοφία*, *Δύναμις* gesetzt haben!

Digitized by Google

heit, den Begriff der σύγχυσις (aber freilich ohne seine dualistische Bedeutung) und der φυλοκρίνησις. Aber gerade diese Berührungen, aus welchen wir erkennen, dass das System, welches die Philosophumena schildern, allerdings im Zusammenhang mit der Schule des Basilides steht, enthalten mehr oder weniger wesentliche Widersprüche gegen die beglaubigte Lehre desselben, und wir brauchen nur einen Blick auf die bisher bekannten Quellen zu werfen, um die Unvereinbarkeit beider Darstellungen und den Vorzug jener Berichte zu erkennen. Derselbe principielle Dualismus, welchen die Philosophumena ganz ausschliessen, ist uns durch die Schriften des Basilides selbst bezeugt; den Abraxas-Namen legen nur die Philosophumena dem Archon bei. Sie lassen auch der durch den alexandrinischen Clemens bezeugten Urschuld der Seele in einem frühern Leben keinen Raum und schweigen ganz von den in das ächte System so tief eingreifenden Ideen der Seelenwanderung und der überirdischen Erwählung. Sie streichen endlich die Herabkunft des Νοῦς, welcher der Diakonos des höchsten Gottes ist, auf den Menschen Jesus bei der Taufe. Alles dieses genügt, selbst abgesehen von dem ganz abgestreiften orientalischen Gepräge des ächten Basilidianismus, zur Begründung der Behauptung, dass wir es in den Philosophumena mit einer spätern und sehr vereinzelten Gestaltung des Basilidianismus zu thun haben. Wie aber diese eigenthümliche Umbildung aus der basilidianischen Schule hervorgehen konnte, ist nicht schwer zu zeigen. Das ächte System des Basilides gehörte zu denjenigen gnostischen Systemen, welche auf einer entschieden dualistischen Grundlage beruhen. Der principielle Dualismus kann aber ebenso wenig die Vernunft wie das religiöse Bewusstsein dauernd befriedigen. Daher finden wir selbst in der Schule des Marcion das Bestreben, von dem Dualismus zum Monismus fortzuschreiten. Der Hauptvertreter dieser Wendung ist Apelles, welcher den Demiurgen zu einem Geschöpf des höchsten Gottes machte, den Seelen eine himmlische Herkunft zuschrieb, und auch ohne den Beweis gefunden zu haben, an ein einziges Urwesen glauben wollte [1]). Ganz dieselbe Wen-

1) Vgl. Neander, gnost. Systeme S. 323 f. Kirchengeschichte I, 2, S. 817 f.

Digitized by Google

dung haben wir hier innerhalb der basilidianischen Schule. Sollte der Dualismus überwunden werden, so musste man sich auch von dem Emanationsprocess fern halten, dessen stetigem Fortschritt das Materielle und Böse immer eine Schranke setzt. Daher dieser in seiner Art bedeutende Versuch, durch Durchführung eines Evolutionsprocesses das Materielle als die Grundlage des geistigen Seins mit der Einheit des Urwesens zu vereinigen und überhaupt den Schwierigkeiten einer dualistischen Weltansicht zu entgehen.

Verlieren wir in den Philosophumena eine Urkunde des ächten Basilidianismus, so gewinnen wir dagegen in den clementinischen Recognitionen eine nicht unwichtige Quelle zur bestimmtern Auffassung des basilidianischen Systems. So gewiss Simon in den Streitreden zu Cäsarea (Recogn. II. III.) nicht blos basilidianische Lehren vertritt, sondern auch die Grundlehren des später ausgebildeten pseudo-simonianischen Systems mit heidnischem und paulinischem Beisatz [1]), so lassen sich doch in seinen Behauptungen ächt basilidianische Lehrsätze gar nicht verkennen [2]). Dahin gehört ausser der Annahme eines unerfasslichen, Allen unbekannten Gottes (Rec. II, 38.) schon die Lehre, dass die dem höchsten Gott angehörenden Seelen gefangen in diese Welt geführt wurden, und dass der Weltschöpfer, obwohl er von dem höchsten Gott ausgesandt wurde, um die Welt zu schaffen, sich selbst für Gott ausgab (Rec. II, 57.). Der Weltschöpfer erscheint hier ja, ganz wie bei Basilides, als einer von den vielen Volksengeln, welchem das jüdische Volk durch das Loos zufiel (Rec. II, 39, vgl. c. 42.). Der Leib ist der düstere Kerker der Seele (Rec. II, 58.), auf den basilidianischen Jesus, der keineswegs von aller Schuld frei war, passt die Behauptung vollkommen, dass auch er die höchste Gotteserkenntniss nicht hatte (Rec. II, 49.), und die Art, wie die Erlösung Rec. II, 58. an die blosse Aner-

1) Vgl. meine neuesten Bestimmungen der verschiedenen, in dem häretischen Simon vereinigten Bestandtheile, Theol. Jahrb. 1854, S. 507 f.

2) Vgl. meine clementin. Recogn. und Homilien S. 133 f., Ritschl altkathol. Kirche S. 170 f.

Digitized by Google

kennung des höchsten Gottes geknüpft wird, ist ächt basilidianisch. Wir erfahren also auch durch diese pseudoclementinische Schrift, welche grosse Bedeutung das basilidianische System für die Zeit der gnostischen Kämpfe und Bewegungen gehabt hat.

Eccl. Hist. – Gnost.
§ Basilides.
Fathers – Greek.
§ — Basilides.

IV.

Das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben.

Von
Ferdinand Christian
Dr. Baur.

Hr. Dr. Hilgenfeld hat in der voranstehenden Abhandlung die Frage über das Verhältniss, in welchem die in den Philosophumena neuentdeckte Quelle unserer Kenntniss des basilidianischen Systems zu den bisher bekannten Quellenschriften steht, auf eine Weise zur Sprache gebracht, die mich zu einigen Bemerkungen hierüber veranlasst, da Hr. Hilgenfeld nicht nur die Ansicht des Hrn. Lic. Uhlhorn bestreitet, sondern auch sein besonderes Befremden darüber äussert, dass ich in meiner Schrift über das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte mit stillschweigender Aufgebung meiner frühern Auffassung die Angaben der Philosophumena über das System des Basilides ohne Weiteres zu Grunde gelegt habe.

Es ist wahr, ich habe mich in der neuen, von mir gegebenen Darstellung dieses Systems vorzugsweise an die neue Quelle gehalten, da sie mir hier gerade für die von mir beabsichtigte principielle Auffassung der gnostischen Systeme besonders wichtig zu sein schien, wenn aber Hr. Hilgenfeld meint, ich habe diess ohne Weiteres gethan, und nicht meine guten Gründe dazu gehabt, die sich mir auch ohne eine nähere Erklärung aus der gegebenen Darstellung selbst im Allgemeinen zu ergeben schienen, so ist diess ein sehr voreiliger Schluss.

Digitized by

Die Hauptsache ist nun aber, dass über das System des Basilides zwei Ansichten einander gegenüberstehen, deren Verhältniss erst noch genauer untersucht werden muss. Die eine legt das Hauptgewicht auf die neue Quelle, und construirt auf der Grundlage derselben das System mit Bestimmungen, die über die bisher bekannte fragmentarische Gestalt desselben weit hinausgehen, und insbesondere von seinem principiellen Charakter und organischen Zusammenhang eine ganz andere Vorstellung geben, als die bisherige war. Die andere hält auch jetzt noch die bisher bekannten Quellenschriften für genügend zu einer so viel möglich zusammenhängenden Darstellung des Systems, und es scheint ihr sogar zwischen diesen und der neuen Quelle ein so grosses Missverhältniss zu sein, dass man sich der erstern nicht bedienen kann, ohne sich von der Unvereinbarkeit der letztern mit ihnen zu überzeugen. Die erstere dieser beiden Ansichten hat Hr. Uhlhorn ausgeführt und begründet, zu der letztern bekennt sich Hr. Hilgenfeld. Ich kann hier nur auf die Seite des Hrn. Uhlhorn treten, seine Entwicklung des basilidianischen Systems scheint mir im Wesentlichen so sehr das Richtige getroffen zu haben, dass das, das ich hier zu bemerken habe, nur zur Bestätigung und Ergänzung seiner Ansicht dienen kann. Was ich an ihr vermisse, zielt hauptsächlich nur darauf hin, den ächt gnostischen Charakter des Systems genauer als bisher geschehen ist, zu bestimmen.

Hr. Hilgenfeld setzt die in den Philosophumena enthaltene Darstellung so sehr gegen die der bisher bekannten Quellen herab, dass er in ihr sogar Einheit und Zusammenhang vermisst. Durch das ganze System, wie es die Philosophumena darstellen, ziehe sich ein innerer Widerspruch hindurch, weil der Fortschritt vom Unentwickelten zum Entwickelten, oder vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, nicht streng festgehalten werde. Werde das Urwesen so abstrakt negativ aufgefasst, so sei die Hervorbringung des Weltsamens, in welchem die Keime der Dinge schon bestimmter hervortreten, ein offenbarer Fortschritt, und dieser Fortschritt zeige sich namentlich in der dreifachen Sohnschaft. Gleichwohl drängen sich gleich wieder in dem Verhältniss des Urwesens und dieser Hervorbringung das Verhältniss des Höhern

Digitized by Google

und des Niedern, des Vollkommenen und des Unvollkommenen ein. Der Weltsame liege tief unter dem nicht seienden Gott und die Sohnschaft strebe zu demselben hinauf. Wie die reine Negation so plötzlich und unvermittelt in den positiven Begriff der höchsten Vollkommenheit umschlagen könne? Hierin ist vor allem das Unrichtige des Gesichtspunkts ausgesprochen, von welchem Hr. Hilgenfeld ausgeht. Was berechtigt ihn, den negativ ausgedrückten Begriff des Urwesens als eine so reine Negation zu nehmen, dass der nicht seiende Gott gar nichts Anderes wäre, als das absolute Nichts? Es wäre diess gegen alle sonstige Analogie der gnostischen Systeme. Um den Begriff des Absoluten so abstrakt als möglich aufzufassen, verneinen sie an ihm, was nur immer verneint werden kann, es versteht sich aber von selbst, dass alle diese Verneinungen immer wieder etwas Positives voraussetzen, das durch keine Verneinung aufgehoben werden kann. Der nicht seiende Gott wird doch immer als der seiende vorausgesetzt, und die οὐκ ὄντα sind auch wieder die ὄντα. Das Seiende ist das nicht Seiende, nur um durch die Verneinung des als nicht seiend Bezeichneten das Sein des an sich Seienden um so bestimmter zu bejahen, wie überhaupt auf dem dualistischen Standpunkt der Gnostiker Sein und Nichtsein zwar der höchste, aber doch immer nur relative Gegensatz ist. Ist das Intelligible das Seiende, so ist das Materielle das Nichtseiende und ebenso umgekehrt. Ueber die Bedeutung des Nichts und des Nichtseienden, und das Verhältniss der beiden Begriffe des Seins und Nichtseins hat man sich demnach zuerst zu verständigen, um das System des Basilides richtig aufzufassen. Auch die Auffassung Uhlhorn's hat hier noch eine Lücke. Uhlhorn sagt a. a. O. S. 10: „Basilides geht von dem reinen Nichts aus, und das wird die nächste Aufgabe sein, den Punkt zu finden, wo er von dem Nichts zum Etwas übergeht, wo der Sprung gemacht wird (denn ohne einen solchen wird es schwerlich möglich sein, hinüber zu kommen) vom Nichtseienden zum Seienden. Dieser Punkt liegt ohne Zweifel im σπέρμα. Dieses ist allerdings ein οὐκ ὄν, hat aber die πανσπερμία in sich, ist σπέρμα τοῦ κόσμου. Nach der einen Seite ein οὐκ ὄν, hat es doch alle Realitäten schon

keimartig in sich.“ Ist das *σπέρμα* als solches ein *οὐκ ὄν*[1]), ist es somit sowohl ein Seiendes als ein Nichtseiendes, so gilt dasselbe auch von dem *οὐκ ὢν θεός*, er ist sowohl der Seiende als der Nichtseiende, auf dieselbe Weise wie das *σπέρμα* als *οὐκ ὄν* nicht aufhört, das zu sein, was es als *σπέρμα* ist, ein Seiendes. Der Punkt, wo das Nichtseiende als ein Seiendes, und das Seiende als ein Nichtseiendes aufzufassen ist, diese Einheit des Seins und Nichtseins ist daher nicht erst in dem *σπέρμα* zu finden, sondern er liegt schon in dem *οὐκ ὢν θεός*, und es erhellt auch hieraus, dass von einem reinen, d. h. absoluten Nichts und einem Sprung vom Nichts zum Etwas, vom Nichtseienden zum Seienden hier nicht die Rede sein kann. Der höchste Begriff des Systems ist die Einheit oder das immanente Verhältniss des Seins und Nichtseins, dass es kein Sein gibt, das nicht ein Nichtsein in sich schliesst und kein Nichtsein, das nicht ein Sein zu seiner Voraussetzung hat. Hieraus ergibt sich von selbst der Fortschritt von dem *οὐκ ὢν θεός* zu dem *σπέρμα*. Beide Begriffe enthalten dieselbe Einheit des Seins und Nichtseins, nur mit dem Unterschied, dass diese Einheit, die in dem *οὐκ ὢν θεός* in ihrem negativsten oder abstraktesten Ausdruck aufgefasst wird, in dem *σπέρμα* schon zu einer concreten Anschauung geworden ist. Es ist zwar zunächst nur der Gegensatz des Abstrakten und Concreten, der hier zu Grunde liegt, so bald aber die Einheit des Seins und Nichtseins in dem Begriffe des *σπέρμα* seine concrete Bestimmtheit erhalten hat, wird auch der abstrakte Gegensatz des Seins und Nichtseins zu dem concreten des Geistigen und Materiellen. Das *σπέρμα* schliesst ja als die *πανσπερμία* der Welt nicht blos das Materielle, sondern auch das Geistige in sich, die dem *οὐκ ὢν θεός* wesensgleiche Sohnschaft (*υἱότης*), und wenn nun nach der weitern Entwicklung des Systems alles, was zur Sohnschaft gehört, oder das Geistige, nur von unten nach oben streben oder nur zum nichtseienden Gott sich erheben kann, so beruht diess wesentlich auf der Voraussetzung, dass in dem nichtseienden Gott

1) So wird es genannt Philos. S. 232. 233: *εἶχε γὰρ πάντα τὰ σπέρματα ἐν ἑαυτῷ τεθησαυρισμένα καὶ κατακείμενα, οἷον οὐκ ὄν, ὑπό τε τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ γενέσθαι προβεβουλευμένα.*

nur das Materielle negirt ist, er selbst aber der absolute Inbegriff alles Geistigen ist. Wie aber das Nichtsein des nichtseienden Gottes nicht das absolute Nichts ist, so ist auch das Materielle nicht so absolut negirt, dass es nicht wenigstens principiell und ideell mitgesetzt wäre, wie ja überhaupt nach gnostischer Anschauung der Geist nicht ohne die Materie, und die Materie nicht ohne den Geist sein kann. An einen innern, durch das ganze System sich hindurchziehenden Widerspruch ist auch nicht entfernt mit Hilgenfeld zu denken, es ist nur der dialektisch sich bestimmende Gegensatz des Seins und Nichtseins, von welchem die Entwicklung ausgeht. Die Grundanschauung ist von Anfang an dieselbe und bewegt sich in demselben Gegensatz, der Unterschied ist nur, dass der abstrakte Gegensatz des Seins und Nichtseins in den concreten des Geistes und der Materie übergeht. Die Hauptfrage ist daher eben diese, wie dieser Uebergang im System vermittelt wird. Die Emanationsvorstellung weist Basilides ausdrücklich von sich zurück, im Gegensatz gegen sie spricht er vielmehr von dem Schöpfungswort des Moses, aber auch an einen Schöpfungsakt im eigentlichen Sinn kann er, wie Uhlhorn mit Recht bemerkt (S. 14), nicht gedacht haben. Ist nun seine Vorstellung weder das Eine noch das Andere, so kann es ihm nur darum zu thun sein, das Verhältniss Gottes und der Welt, um alles Materielle davon fernzuhalten, als den immanenten Uebergang vom Abstrakten zum Concreten, von der Idealität des Gedachten zu der Realität des Wirklichen aufzufassen. Das bewegende Princip des Systems ist die Tendenz, die in der ursprünglichen Einheit enthaltenen, und in ihr noch indifferenten Gegensätze aus ihr herauszusetzen, und in ihrem reinen Gegensatz sich gegenübertreten zu lassen. Diess geschieht eben dadurch, dass der abstrakte Gegensatz des Seins und Nichtseins zu dem concreten des Geistigen und Materiellen wird, und die diesen Gegensatz bildenden Elemente sich immer reiner und vollständiger von einander trennen. Das Geistige reisst sich von dem Materiellen los, es strebt von unten nach oben und schwingt sich, während der seiner geistigen Elemente mehr und mehr entleerte Weltsame in der Tiefe zurückbleibt, zu dem nichtseienden Gott auf. So treten der nichtseiende Gott, der als die Einheit des Seins und

Digitized by Google

Nichtseins auch den Gegensatz des Geistigen und Materiellen in sich schliesst, auf der einen und der Weltsame auf der andern Seite zuletzt in den weitesten Gegensatz auseinander. Es sind somit überhaupt drei Hauptmomente der Entwicklung des Systems zu unterscheiden. Das erste sind der nichtseiende Gott und der Weltsame in der schon bestimmten Weise, wie sie ursprünglich sowohl an sich Eins sind, als auch schon den Keim eines immer grösser werdenden Gegensatzes in sich schliessen. Das zweite Moment ist jene Scheidung oder jene Auffassung der Weltentwicklung als eines Scheidungsprocesses, jene φυλοκρίνησις und ἐκλογὴ τοῦ κόσμου, die schon nach den bisher bekannten Quellen als der Hauptcharakter des Systems betrachtet werden musste, und auch nach der neuen Quelle den Hauptinhalt desselben ausmacht, und insbesondere auch den Punkt bezeichnet, in welchem das Vorchristliche und Christliche so in einander eingreifen, dass Jesus selbst die ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως ist [1]). Das dritte ist sodann noch das durch die Scheidung, der φυλοκρίνησις zu Stande gekommene Resultat. Worin besteht aber dieses? Das Ziel des ganzen Entwicklungs- und Scheidungsprocesses wird ἀποκατάστασις genannt, die sich dadurch vollzieht, dass ein Jegliches den Platz findet, der ihm seiner Natur nach zukommt, und auf dieser Stelle befestigt wird. Wenn der Verfasser der Philosophumena das Ganze des Systems so zusammenfasst: ὅλη αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα, so sind diess die drei so eben von uns unterschiedenen Momente. Die σύγχυσις ist die ursprüngliche Einheit, die φυλοκρίνησις ist das zweite Moment, und die ἀποκατάστασις das dritte. Hier findet nun aber eine auch von Uhlhorn nicht bemerkte Schwierigkeit statt. Sollen die συγκεχυμένα εἰς τὰ οἰκεῖα wiederhergestellt werden, so ist ja das Ursprüngliche und Principielle nicht die Einheit, sondern der Gegensatz, die σύγχυσις ist das erst Gewordene, das wieder aufgehoben werden muss, damit alles so ist, wie es an sich ist und sein soll. Und doch geht die ganze Entwicklung des Systems von einer Einheit aus,

1) Vgl. das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh. S. 189 f.

welche, wenn sie auch alle Gegensätze principiell in sich schliesst, diese doch nur als Indifferenz in sich enthält und über sie nicht weiter zurückgehen lässt. Wie kann daher von einer ἀποκατάστασις die Rede sein, wie wenn der Gegensatz das Ursprüngliche wäre? Oder wenn die ἀποκατάστασις, d. h. die Dualität der Principien der eigentliche Sinn des Systems ist, wozu wird die Einheit so nachdrücklich als Princip vorangestellt? Es drängen sich aber hier überhaupt noch mehrere Fragen auf, deren Beantwortung erst noch gesucht werden muss, und um so schwieriger ist, je tiefer sie in den innern Zusammenhang des Systems eingreifen. Wie kommt es, dass erst Jesus die ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως ist, während die ganze vorchristliche Weltentwicklung auch nichts anderes ist, als derselbe Scheidungsprocess, durch welchen die nicht zusammengehörenden Elemente von einander abgelöst werden? Welche eigenthümliche Stellung hat hier das πνεῦμα ἅγιον zwischen der Welt und dem Ueberweltlichen, indem es zwar der υἱότης zu ihrem Aufschwung behülflich ist, zugleich aber sehr weit unter ihr zurückbleibt? Und was soll man sich unter der grossen ἄγνοια denken, welche Gott über die ganze Welt kommen lässt, um, so bald die ganze Sohnschaft in das Ueberweltliche sich erhoben hat, die seufzende Natur von der Qual zu befreien, mit welcher sie auf die Offenbarung der Kinder Gottes harrt? Gott verhängt diese Unwissenheit, damit alles in seiner naturgemässen Ordnung bleibe und nichts ein Verlangen habe, seine Natur zu überschreiten. So ergreift diese Unwissenheit sowohl den Archon der Hebdomas, als auch den grossen Archon der Ogdoas und alle ihm untergeordnete Naturen, damit keines über seine Natur hinausstrebe, καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις ἔσται πάντων κατὰ φύσιν τεθεμελιωμένων μὲν ἐν τῷ σπέρματι τῶν ὅλων ἐν ἀρχῇ, ἀποκατασταμένων δὲ καιροῖς ἰδίοις. Was ist demnach unter dieser ἀποκατάστασις zu verstehen? So viel ist wohl im Allgemeinen sogleich klar, dass es sich hier ganz um das Wesen des gnostischen Idealismus handelt. Die Hauptsache ist hier nicht, dass in dem objektiven Sein der Dinge etwas, das noch nicht ist, realisirt wird, sondern die ἀποκατάστασις soll nur feststellen, was an sich schon ist, nämlich so, dass das an sich Seiende auch für das Bewusstsein ist, im Bewusstsein der wissenden Subjekte als das,

Digitized by Google

was es an sich ist, erkannt wird. Je vollkommener das objektive Sein der Dinge auch ein subjektiv gewusstes ist, je enger somit Sein und Bewusstsein sich zur Einheit zusammenschliessen, um so vollständiger ist das Ziel der Weltentwicklung erreicht. Wie nun aber überhaupt die gnostische Weltanschauung sich durchaus in dem Gegensatz des Geistigen und Materiellen bewegt, so handelt es sich in letzter Beziehung immer wieder darum, dass dieser Gegensatz als das, was er an sich ist, erkannt, und im Bewusstsein der wissenden Subjekte in seiner ganzen Weite auseinandergehalten wird. Nichts anders als eben diess ist jene ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα. Nicht sowohl im objektiven Sein der Dinge vollzieht sie sich auf reale Weise, als vielmehr nur ideell in der Sphäre des subjektiven Bewusstseins. Es kommt alles Seiende an den ihm zukommenden eigenthümlichen Ort zu stehen, nicht dadurch, dass die Substanzen sich von einander sondern, und das, was sie sind, rein für sich sind, sondern nur sofern die Principien als das erkannt werden, was sie in ihrem wesentlichen Unterschied von einander sind. Man darf nie vergessen, dass in den gnostischen Systemen nicht blos von keiner Schöpfung, sondern auch von keinem eigentlichen Werden und Entstehen die Rede sein kann, es entsteht an sich nichts, es entstehen nur Mischungen und Verbindungen, Absonderungen und Trennungen, verschiedene Beziehungen und Verhältnisse, und da nun an sich nichts wird und entsteht, sondern alles was wird und entsteht, an sich schon ist, so kommt es auch nur darauf an, dass das Seiende als das, was es an sich ist, erkannt und aus der Objektivität des Seins in die Subjektivität des Bewusstseins aufgenommen wird. Hierin liegt der Grund, warum das Höchste, um das es sich in allen gnostischen Systemen handelt, in letzter Beziehung immer wieder das Wissen und Erkennen ist, die Gnosis in ihrer eigentlichen absoluten Bedeutung, warum das objektive Sein die Spitze seiner Entwicklung in den pneumatischen Naturen oder in den wissenden Subjekten hat, in deren von allem Materiellen geläuterten Bewusstsein alle Gegensätze in ihrem reinen Unterschied einander gegenübertreten. Wenn der Verfasser der Philosophumena in seiner Darstellung des basilidianischen Systems die höchsten Aufgaben der Gnosis

Digitized by Google

so bestimmt, es komme darauf an, zu wissen, *τίς ἐστιν ὁ οὐκ ὤν, τίς ἡ υἱότης, τί τὸ ἅγιον πνεῦμα, τίς ἡ τῶν ὅλων κατασκευή, ποῦ ταῦτα ἀποκατασταθήσεται* (S. 239), wodurch anders vollzieht sich dieses *ἀποκατασταθῆναι*, als eben dadurch, dass die *τῶν ὅλων κατασκευὴ* im Bewusstsein der wissenden Subjekte als das, was sie an sich ist, gewusst und erkannt wird? Da nun aber alles Wissen und Erkennen darin besteht, dass das an sich Verschiedene in seinem principiellen Unterschied erkannt und auseinandergehalten wird, so kann die höchste Stufe der Entwicklung nur da sein, wo der Gegensatz des Materiellen und Geistigen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen, des Weltlichen und Ueberweltlichen in seinem ganzen Umfang zum Bewusstsein kommt. Diess ist nach der allgemeinen gnostischen Ansicht durch das Christenthum als die absolute Religion geschehen, und die Schule des Basilides definirte daher das Evangelium geradezu als die *γνῶσις τῶν ὑπερκοσμίων* (S. 243). Nur wenn man weiss, was über der Welt ist, kann man auch wissen, was die Welt selbst ist, ehe man aber diess weiss, wird man das an sich Geringere und Untergeordnete für das Höchste und Absolute halten, es kann daher auch nur der grösste Umschwung der ganzen Weltanschauung sein, wenn dem, dessen Bewusstsein noch ganz in die sinnliche Welt aufgeht, das Bewusstsein des Ueberweltlichen erwacht. Diesen allgemeinen Charakter der Gnosis muss man sich vergegenwärtigen, um jene, über die ganze Welt gekommene grosse *ἄγνοια* richtig zu verstehen. Die grösste Eigenthümlichkeit liegt auch hier darin, wie die Objektivität des Seins in die Subjektivität des Bewusstseins hinüberspielt, der kosmogonische Realismus in den gnostischen Idealismus übergeht. Es erscheint zunächst nur als eine gnostische Kosmogonie, wenn Basilides, nachdem die beiden *υἱότητες*, als die reinsten Elemente des Geistigen, sich aufgeschwungen haben, die beiden Archonten als die, die verschiedenen Ordnungen des Weltsystems constituirenden Mächte aus dem Weltsamen hervorgehen lässt. Dagegen ist es jedoch schon als der Uebergang aus der Objektivität des Realismus in die Subjektivität des Idealismus zu nehmen, wenn Basilides die beiden kosmogonischen Archonten als die Repräsentanten zweier verschiedener Weltperioden, und den Fortschritt der Weltgeschichte

Digitized by Google

als den Entwicklungsgang des immer mehr sich aufklärenden Weltbewusstseins des erkennenden Geistes auffasst. Dem Ausspruch der Schrift: „von Adam bis Moses herrschte die Sünde,“ gab Basilides die Deutung: es herrschte der grosse Archon, dessen Region bis zum Firmament geht, in der Meinung, er sei allein Gott und über ihm sei nichts, denn alles war in geheimnissvollem Stillschweigen verschlossen. Diess ist, sagte er, das Geheimniss, das in den früheren Generationen nicht bekannt geworden war, sondern es war in jenen Zeiten König und Herr des Ganzen seiner Meinung nach der grosse Archon, die Ogdoas. Aber auch die Hebdomas war König und Herr dieser Stufe des Weltganzen (dieses διάστημα), und die Ogdoas ist das Unaussprechliche, die Hebdomas das Ausgesprochene. Dieser Beherrscher der Hebdomas ist es, der mit Moses redete und sagte: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und den Namen des Gottes habe ich ihnen nicht kundgethan,“ denn so wollen sie, dass es heisse, nämlich den Namen des unaussprechlichen, die Ogdoas beherrschenden Gottes. Alle Propheten nun vor dem Erlöser haben von dorther geredet. Als nun aber wir geoffenbart werden sollten als die Kinder Gottes, um welcher willen die Kreatur seufzte und in Geburtsschmerzen rang, auf die Offenbarung harrend, kam das Evangelium in die Welt und ging hindurch durch alle Macht, Gewalt und Herrschaft und durch jeden Namen, der genannt wird (S. 238 f.). Ist das Evangelium die Erkenntniss des Ueberweltlichen, das klare Bewusstsein des Gegensatzes, in welchem Weltliches und Ueberweltliches, Sinnliches und Uebersinnliches, Geistiges und Materielles einander gegenüberstehen, so kann auch schon in den vorangehenden, durch die beiden Archonten bezeichneten Weltperioden nichts anders, als eben diess das Hauptziel der Entwicklung gewesen sein. Was zuerst noch in ein tiefes Dunkel gehüllt, sodann zwar ausgesprochen war, aber doch nur einem erst dämmernden Lichte glich, und in der der Offenbarung der Kinder Gottes harrenden Kreatur erst zum Durchbruch kommen musste, wurde im Christenthum zum hellen Tag des in sich klaren und durchsichtigen geistigen Bewusstseins. Sind schon dadurch die kosmogonischen Archonten zu blossen Zeitmächten geworden, zu Wesen, die nur als die my-

Digitized by Google

thische Personifikation des Charakters einer bestimmten Weltperiode genommen werden können, so darf man nur auf demselben Wege eines phänomenologischen Processes weiter fortgehen, um in den innern Zusammenhang des Systems tiefer hineinzusehen. Als das Evangelium zuerst gekommen war, lernte der Archon von dem neben ihm sitzenden Sohn, dass er nicht Gott des Ganzen sei, sondern entstanden, und er ging in sich und erschrack, indem er inne wurde, in welcher Unwissenheit er sich befand, diess ist es, was in der Schrift gesagt wird, wenn es heisst: „der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn.“ Er fing nämlich an weise zu werden, indem er von dem neben ihm sitzenden Christus darüber belehrt wurde, wer der nicht Seiende sei, was die Sohnschaft, was der heilige Geist, was das Weltganze, wenn es wiederhergestellt werden wird. Das ist die geheimnissvolle Weisheit, von welcher es in der Schrift heisst: οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ᾽ ἐν διδακτοῖς πνεύματος (1 Cor. 2, 13.). Darüber belehrt und in Furcht gerathen, bekannte der Archon die Sünde, die er dadurch begangen hatte, dass er sich selbst für gross hielt. Nachdem der grosse Archon und mit ihm die ganze Schöpfung der Ogdoas belehrt und das Geheimniss den Himmlischen kund gethan war, musste das Evangelium auch zu der Hebdomas kommen, damit auch der Archon der Hebdomas auf die gleiche Weise evangelisch belehrt werde. Und nachdem das Evangelium durch die ganze Ogdoas und Hebdomas und durch alle jene 365 Himmel, die der grosse Archon in seinem Abrasax als Einheit zusammenfasst, hindurchgegangen, musste auch noch die ἀμορφία καθ᾽ ἡμᾶς erleuchtet, und der υἱότης, die wie ein ἔκτρωμα in der ἀμορφία zurückgelassen war, das Geheimniss geoffenbart werden, das den frühern Generationen nicht kund geworden war. So kam das von der Ogdoas auf den Sohn der Hebdomas von oben herabgekommene Licht auf Jesus, den Sohn der Maria, herab, und die Welt bleibt so lange in ihrem Bestand, bis die ganze für die Seelen in der ἀμορφία zurückgelassene υἱότης ihre Gestalt erhalten hat und Jesu nachfolgt, so gereinigt und vergeistigt, dass sie durch sich selbst, wie die erste υἱότης, zurückgehen kann. Denn ihr ganzes Wesen hat seine natürliche Wurzel in dem von oben nach unten leuchtenden

Digitized by Google

Lichte. Wenn nun die ganze υἱότης zurückkommt, so erfolgt nicht nur die Befreiung der Kreatur von der Sehnsucht, mit welcher sie auf die Offenbarung der Kinder Gottes harrt, sondern es lässt auch Gott über die ganze Welt jene grosse Unwissenheit kommen, durch welche verhindert werden soll, dass nichts über die Grenzen seiner Natur hinausstrebt. Ganz besonders sind es die beiden Archonten, die von dieser Unwissenheit oder Bewusstlosigkeit befallen werden. Würden sie nämlich auch ferner bleiben, was sie bisher waren, selbstbewusste, persönliche Wesen, so würden sie ungeachtet sie jetzt wissen, dass sie nur endliche Wesen sind und etwas Höheres, als sie selbst sind, über sich haben, sich doch nicht enthalten können, nach diesem Höheren zu streben und die Grenzen ihrer Natur zu überschreiten. Damit also diess nicht geschehe, erlischt in ihnen das Licht des Bewusstseins, sie sinken von der Stufe des selbstbewussten Lebens zu der bewusstlosen Natur herab, die, weil sie nichts Besseres weiss, auch kein Verlangen hat, mehr zu sein, als sie innerhalb der ihr gesetzten Grenzen ist. Was ist demnach durch diese von Gott verhängte ἄγνοια anders ausgedrückt, als jener Fortschritt in dem Gange der Weltgeschichte, vermöge dessen zwar jede Weltperiode so lange für das Höchste und Absolute gilt, so lange der in dem Gange der Weltgeschichte sich entwickelnde Geist noch nicht zu einer höhern Stufe seiner Entwicklung fortgeschritten ist, so bald aber diese erreicht ist, die ihr vorangehende als etwas so Untergeordnetes und Degradirtes erscheint, dass alle ihre Herrlichkeit wie mit dem Dunkel der Unwissenheit bedeckt ist? So war es ja wirklich, als mit der Erscheinung des Christenthums, als der absoluten Religion, nicht nur die Götterwesen der mythischen Religionen in ihr Nichts zurücksanken und als blosse Phantasiewesen die göttliche Bedeutung nicht mehr hatten, die ihnen nur der Glaube der älteren Zeit zuschrieb, sondern auch die jüdische Religion auf eine in Vergleichung mit ihrer bisherigen Stellung sehr untergeordnete Stufe zu stehen kam. So fällt überhaupt, was zu seiner Zeit gross und bedeutend war, und mit dem Selbstbewusstsein jener Archonten sich für die weltregierende Macht hielt, zuletzt immer wieder der Nacht der Bewusstlosigkeit anheim, wenn der in dem Gange der

Digitized by Google

Weltgeschichte von Stufe zu Stufe fortschreitende Weltgeist in eine neue höhere Form seines Bewusstseins eingeht. Daher hat nach Basilides alles seine bestimmten Grenzen und seine bestimmte Zeit. Es ergreift die *ἄγνοια* den grossen Archon der Ogdoas und alle unter ihm stehende Kreaturen, *ἵνα μηδὲν κατὰ μηδένα ὀρέγηται τῶν κατὰ φύσιν τινὸς, μηδὲ ὀδύνηται, καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις ἔσται πάντων κατὰ φύσιν τεθεμελιωμένων μὲν ἐν τῷ σπέρματι τῶν ὅλων ἐν ἀρχῇ, ἀποκαταστημένων δὲ καιροῖς ἰδίοις* (S. 242). Die *ἀποκατάστασις* vollzieht sich durch die *ἄγνοια*, wenn die eine bestimmte Weltperiode repräsentirenden Mächte zwar in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen, aber zugleich in ihrer blos relativen Bedeutung als der specifische Ausdruck eines bestimmten Zeitbewusstseins erkannt sind. Je weiter der weltgeschichtliche Process fortschreitet, um so mehr wird das Eine durch das Andere negirt, der sich in sich selbst vertiefende und immer vollständiger zum Bewusstsein seiner selbst kommende Geist nimmt die Gestalten, die er mit scheinbar selbstständiger Bedeutung aus sich herausgestellt hat, wieder in sich zurück, sie lösen sich in sich selbst auf, und es bleibt zuletzt nur der abstrakte Begriff, das der bestehenden Weltordnung immanente Naturgesetz, als der eigentliche Inhalt des religiösen Bewusstseins. In diesem Sinne ist es zu nehmen, wenn Basilides, nach der Beschreibung der durch die beiden Archonten gebildeten Weltordnungen, der Ogdoas und Hebdomas, so fortfährt: *Τὸ δὲ ἐν τῷ διαστήματι τούτῳ ὁ σωρὸς αὐτός ἐστι, φησὶ, καὶ ἡ πανσπερμία, καὶ γίνεται κατὰ φύσιν τὰ γινόμενα ὡς φθάσαντα τεχθῆναι ὑπὸ τοῦ τὰ μέλλοντα λέγεσθαι ὅτε δεῖ καὶ οἷα δεῖ καὶ ὡς δεῖ λελογισμένου. Καὶ τούτων ἐστὶν ἐπιστάτης ἢ φροντιστὴς ἢ δημιουργὸς οὐδείς. Ἀρκεῖ αὐτοῖς ὁ λογισμὸς ἐκεῖνος, ὃν ὁ οὐκ ὤν, ὅτε ἐποίει, ἐλογίζετο* [1]). Warum genügt hier der blosse Gedanke, der von dem höchsten Gott von Anfang an als das allgemeine Weltgesetz in die Natur der Dinge hineingelegt worden ist, warum hat dieses *διάστημα*, von welchem hier die Rede ist, eben die Stufe der Weltordnung, in welcher wir uns befinden, und in welcher der die Weltentwicklung bildende Scheidungsprocess noch immer seinen steten Fortgang hat, keinen Vorsteher

1) Nach Uhlhorn's a. a. O. S. 24 Verbesserung dieser Stelle.

und Demiurgen, wie die Archonten der vorangehenden Stufen sind? Offenbar nur desswegen, weil auf den Standpunkt der Gnosis der Geist schon zu der Stufe der Entwicklung fortgeschritten ist, auf welcher er Form und Inhalt, die abstrakte Idee und ihre concrete Versinnlichung, das Geistige und das Materielle, und die dadurch bedingten Momente des weltgeschichtlichen Processes schärfer zu unterscheiden und in ihrem bestimmten Unterschied auseinanderzuhalten weiss. Die Weltentwicklung schreitet in demselben Verhältniss fort, in welchem die anfangs noch in unbestimmter Einheit mit einander verbundenen Elemente in dem Bewusstsein des sich immer mehr in sich vertiefenden Geistes von einander geschieden und in ihrem wesentlichen Unterschied festgehalten werden, diess ist der eigenthümliche Charakter der gnostischen Weltanschauung, in welcher Realismus und Idealismus sich gegenseitig so zur Einheit durchdringen, dass die Objektivität des Seins sich immer wieder zur Subjektivität des Bewusstseins aufhebt. Der höchste absolute Punkt, von welchem alles ausgeht und an welchem alles hängt, sind nicht die realen Principien der Weltentstehung an sich, sondern nur sofern sie das Objekt sind, an welchem das Bewusstsein des wissenden und denkenden Geistes als seiner nothwendigen Voraussetzung sich über sich selbst orientirt, um alle Gegensätze der bestehenden Weltordnung in ihrer ganzen Weite in sich zu begreifen.

Die Christologie des Basilides ist ganz nach der Weise der Gnosis nur die concrete Anschauung der Hauptideen, die den Inhalt des Systems ausmachen. Der wesentliche Begriff des basilidianischen Christus ist in dem Satze ausgedrückt: *γέγονε ταῦτα* (das, was die evangelische Geschichte über den Erlöser, seine Geburt und seine ganze Erscheinung und Wirksamkeit sagt), *ἵνα ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς*. Die Weltentwicklung ist von Anfang an ein Scheidungsprocess, da die in der *πανσπερμία* als ihrer principiellen Einheit enthaltenen Elemente nur dadurch aus ihr hervorgehen und zur bestehenden Weltordnung sich gestalten können, dass sie sich von einander trennen und absondern. Allein die Hauptsache ist ja auf dem Standpunkt der Gnosis nicht das, was dieser Scheidungsprocess an sich ist, seiner realen Seite nach, sondern nur das Ideelle an

ihm, das was er als Objekt des Wissens ist. Das wichtigste Moment des vom Anfang der Dinge an seinen Verlauf nehmenden Scheidungsprocesses ist daher erst der Punkt, auf welchem er in das Bewusstsein des Geistes eintritt, und die in der πανσπερμία enthaltenen und aus ihr hervorgehenden Gegensätze in ihrem ganzen Umfang immer klarer und bestimmter im Bewusstsein der wissenden Subjekte auseinandergehalten werden. In diesem Sinne ist Jesus die ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως, der erste, der dieses Bewusstsein in sich hatte, und da es erst dann erwachen konnte, nachdem in Gemässheit des immanenten Gesetzes der Weltentwicklung das Geistige sich so weit vom Materiellen abgesondert hatte, um sich in sich selbst zu erfassen, so wird auch von Jesus besonders hervorgehoben, dass er, wie überhaupt alles seine bestimmte Zeit hat, so auch erst zu der für ihn bestimmten Zeit erschienen sei. Darauf bezogen sie den Ausspruch des Erlösers Joh. 2, 4.: οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, und den von den Magiern gesehenen Stern, durch welchen angezeigt werden sollte, dass die Geburt des Erlösers nach dem Lauf der Gestirne vorherbestimmt worden sei. Das geistige Bewusstsein, das den Erlöser auszeichnet, kann in ihm nur durch die Einwirkung des πνεῦμα entstehen. Es geht in ihm auf durch das von oben herab leuchtende Licht. Von der Hebdomas kam das von der Ogdoas von oben her zu dem Sohn der Hebdomas gekommene Licht auf Jesus den Sohn der Maria, durch die Berührung mit dem auf ihn leuchtenden Licht werde er erleuchtet. Darauf bezogen sie den Ausspruch der Schrift Luk. 1, 35.: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ, nämlich das von der υἱότης durch das μεθόριον πνεῦμα zu der Ogdoas und Hebdomas bis zur Maria hindurchgegangene πνεῦμα, und ebenso die Worte: δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι, d. h. die δύναμις τῆς κρίσεως, die Kraft des Scheidens und Unterscheidens, die von oben herabkommt vom Schöpfer bis zur Schöpfung. Der Erlöser ist daher selbst der innere pneumatische Mensch [1]), zu

1) Οὗτος ἐστὶν ὁ κατ' αὐτοὺς νενοημένος ἔσω ἄνθρωπος πνευματικὸς ἐν τῷ ψυχικῷ (ὅ ἐστιν υἱότης ἐνταῦθα ἀπολιποῦσα τὴν ψυχὴν, οὐ θνητὴν, ἀλλὰ αὐτοῦ μένουσαν κατὰ φύσιν, καίπερ ἄνω λέλοιπεν ἡ πρώτη υἱότης τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ μεθόριον ἐν οἰκείῳ τόπῳ, d. h. was nämlich das ψυχικὸν betrifft, so hat die υἱότης die Seele daselbst, in dem σωρὸς,

dessen pneumatischer Natur aber auch eine psychische und leibliche gehört. Da der Erlöser nur den Punkt bezeichnet, auf welchem die Gegensätze und Unterschiede, deren Inbegriff das bestehende Weltganze ausmacht, zum klaren Bewusstsein kommen, so kann die Hauptbedeutung seines Wesens nur in das gesetzt werden, was in ihm den Gegensatz der in ihm zur Einheit verbundenen Elemente am unmittelbarsten zur Anschauung bringt. Diess ist durch den Tod Jesu geschehen, er ist es somit, der ganz besonders als das wichtigste Moment der Erscheinung des Erlösers fixirt wird, als der Punkt, wo die drei principiellen Elemente, das pneumatische, psychische und somatische, sich so von einander ablösen, dass sich eben daraus ihr wesentlicher Unterschied zu erkennen gibt. Um die φυλοκρίνησις, deren ἀπαρχὴ Jesus ist, zu erklären, sagen daher die Philosophumena S. 243: da die Welt in ihrem Unterschied von dem Ueberweltlichen in die drei Regionen sich theilt, die Ogdoas, deren Haupt der grosse Archon ist, die Hebdomas, deren Haupt der δημιουργὸς τῶν ὑποκειμένων ist, und in τοῦτο τὸ διάστημα τὸ καθ᾽ ἡμᾶς, ὅπου ἐστὶν ἡ ἀμορφία, d. h. die Stufe der Weltordnung, in welcher der Process der Weltentwicklung seinen Verlauf in der Gegenwart nimmt, ἀναγκαῖον ἦν τὰ συγκεχυμένα φυλοκριθῆναι διὰ τῆς τοῦ Ἰησοῦ διαιρέσεως. Es litt nämlich, was an ihm der leibliche Theil war, er gehörte zu der ἀμορφία und wurde mit der ἀμορφία zusammenbegriffen. Auferstand dagegen, was an ihm der psychische Theil war, er gehörte zu der Hebdomas und wurde mit der Hebdomas zusammenbegriffen, was aber auferweckte, war das in der höchsten Spitze dem grossen Archon Angehörende, das bei dem grossen Archon blieb, und hinaufführte nach oben, das was zu dem μεθόριον πνεῦμα gehörte und bei demselben blieb. Gereinigt aber wurde durch ihn (Jesus) die dritte υἱότης, die um Wohlthat zu geben und zu empfangen zurückgelassen war, sie kehrte durch

---

zurückgelassen, nicht als sterblich, sondern um ihrer Natur nach daselbst zu bleiben, während oben die erste υἱότης das ἅγιον πνεῦμα, das μεθόριον, an seinem eigenthümlichen Orte gelassen hat) ἰδίαν τότε περιβεβλημένος ψυχήν. Das pneumatische Element hat demnach der Erlöser von oben von dem μεθόριον πνεῦμα, das psychische von unten von den in den σωρὸς befindlichen Seelen. Den Leib hat er von der ἀμορφία.

alles diess hindurchgehend zu der seligen υἱότης zurück. Denn das, worauf überhaupt bei ihnen alles hinauskommt, ist: σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα. So wurde nun die ἀπαρχὴ der φυλοκρίνησις Jesus, und sein Leiden hatte keinen andern Zweck als das φυλοκρινηθῆναι τὰ συγκεχυμένα. Auf dieselbe Weise, auf welche die φυλοκρίνησις sich in Jesu vollzog, vollzieht sie sich in der ganzen υἱότης, die um Wohlthat zu geben und zu empfangen in der ἀμορφία zurückgelassen worden ist (S. 243 f.). So klar ist in diesen christologischen Sätzen die allgemeine Grundanschauung des Systems ausgesprochen. Christus ist nur dazu da, um in seiner Person das, was das Hauptziel der ganzen Entwicklung ist, zu veranschaulichen und für das Bewusstsein zu fixiren, die Beschaffenheit der verschiedenen Elemente, deren man sich in ihrem wesentlichen Unterschied von einander bewusst sein muss, um auf der Höhe der gnostischen Weltbetrachtung zu stehen. Es ist in Christus nur prototypisch vorangestellt, was in jedem Andern als geistiger Process denselben Verlauf nehmen muss. Uhlhorn stellt diesen Theil des Systems so dar (S. 31): „die Scheidung und Wiederherstellung hat sich an einem einzelnen Menschen vollzogen. Es ist aber klar, dass sie, in dem Soter vollzogen, keine andere Bedeutung für den nun fortschreitenden Process hat, als die, dass damit der Anfang der Scheidung gemacht ist, denn da Jesus leidet, damit in ihm selbst die Scheidung geschehe, so kann sein Leiden in keiner Weise eine stellvertretende oder sühnende Kraft haben. Er ist nur insofern der Soter, als in ihm zuerst durch Erleuchtung und Leiden sich vollzogen hat, was nun in allen andern pneumatischen Menschen sich vollziehen muss." So richtig diess den Worten nach lautet, so fehlt doch der eigentliche Lichtpunkt des Ganzen noch immer, so lange der geistige Charakter dieses Processes nicht ausdrücklich darin erkannt ist, dass Christus als die ἀπαρχὴ φυλοκρινήσεως der Wendepunkt ist, in welchem der reale Process sich in sich reflektirt und verinnerlicht, um im Bewusstsein der wissenden Subjekte sich zu vollenden.

Zum Schlusse seiner Darstellung des basilidianischen Systems wirft Hr. Uhlhorn noch die Frage auf, ob Basilides Dualist sei oder nicht? Er ist nicht nur der Ansicht, dass diese Frage

Digitized by Google

nach der neuentdeckten Quelle anders zu beantworten sei als nach den bisher bekannten, sondern hält es überhaupt für irrig, den Dualismus zum Grundcharakter der Gnosis in allen ihren Formen zu rechnen. Das basilidianische System sei vielmehr pantheistischer als dualistischer Art. Da auch das pseudoclementinische System, das mit seinem Pantheismus gerade dem basilidianischen nahe verwandt sei, nicht als eigentlich dualistisch bezeichnet werden dürfe, da die dualistische Anschauungsweise, obwohl sie auch hier, wie bei Valentin und Basilides, sich nicht verbergen könne, doch einem scheinbar strengen Monotheismus untergeordnet werde, so bleibe als specifisch dualistisch von den grössern durchgebildeten Systemen nur das marcionitische übrig, und der von mir aufgestellte allgemeine Satz, dass der Grundcharakter der Gnosis in allen ihren Formen dualistisch sei, verliere so noch mehr von seiner Bedeutung (a. a. O. S. 33 f.). Es bedarf diess noch einer nähern Verständigung, da auch Hr. Uhlhorn, wenn er meint, ich nehme bei den grossen Systemen des Basilides und Valentin eigentlich wieder zurück, was ich über den Dualismus als den Grundcharakter der Gnosis behauptet habe, sich in demselben Falle zu befinden scheint. Denn wenn die genannten Systeme, obgleich sie nicht eigentlich dualistisch sein sollen, doch gleichfalls die dualistische Anschauungsweise nicht verbergen können, und der Monotheismus, welchem sie dieselbe unterordnen, nur scheinbar so streng ist, so würde es sich ja um einen blos relativen Unterschied handeln, und man könnte mit gleichem Rechte das Eine wie das Andere behaupten, dass sie dualistisch sind, und auch wieder, dass sie es nicht sind. Auf diese Weise verhält es sich auch in der That, und es ist daher vor allem daran zu erinnern, dass überhaupt Dualismus und Pantheismus keine sich gegenseitig ausschliessenden Ansichten sind. Es gibt keinen Pantheismus, der nicht dualistisch, und keinen Dualismus, der nicht pantheistisch ist. Man nehme die ausgesprochenste Form des Pantheismus, die spinozistische, so theilt sich ja die Eine allgemeine Substanz, auf welcher die pantheistische Grundanschauung beruht, so entschieden in die beiden gleich absoluten Attribute des Denkens und der Ausdehnung, dass sie ganz in sie aufgeht, und wesentlich nur in ihnen existirt.

Digitized by Google

Dasselbe gilt auf der andern Seite vom Dualismus. Mag der Gegensatz der beiden einander entgegengesetzten Principien so schroff manichäisch sein, als er nur immer gedacht werden kann, so ist ja das Princip des Bösen, je selbstthätiger es ist, dem Princip des Guten nur um so mehr darin analog, dass es wie dieses eine Substanz ist und auf demselben allgemeinen Begriffe des Seins beruht. Es gibt keinen Gegensatz, der nicht auch eine Einheit in sich schliesst, und so entgegengesetzt auch die beiden Principien sind, so kann doch keines von beiden ohne das andere sein, sie sind nur für einander da und bilden nur in ihrem Zusammensein die bestehende Weltordnung. Wie Pantheismus und Dualismus sich nicht ausschliessen, so steht nicht einmal der Monotheismus dem Dualismus schlechthin entgegen, sondern man muss auch hier erst fragen, was man unter Monotheismus versteht. Der eigentliche Gegensatz zum Pantheismus und Dualismus ist nur der Theismus, sofern er in dem Begriffe einer Schöpfung aus Nichts, und eines rein persönlichen Gottes den absoluten Gegensatz von Geist und Materie in sich aufhebt, und an die Stelle desselben das freithätige Princip des absoluten Willens setzt. Hält man diese Begriffsbestimmungen fest, die, so einfach sie sind, doch immer wieder in Erinnerung gebracht werden müssen, um schiefen, den richtigen Gesichtspunkt verrückenden Auffassungen zu begegnen, so ergibt sich hieraus von selbst, dass der allgemeine Charakter der gnostischen Systeme ebenso gut pantheistisch als dualistisch genannt werden kann, das eigentlich Charakteristische bleibt jedoch immer der Dualismus, da alle diese Systeme, so verschieden sie sich auch modificiren mögen, über den Gegensatz von Geist und Materie nicht hinwegkommen, und sich durchaus nur in der Sphäre desselben bewegen. Die verschiedenen Hauptformen, in die sie sich theilen, haben nur darin ihren Grund, dass das Verhältniss der beiden Principien auf dem Punkte, von welchem die ganze Entwicklung ausgeht, verschiedener Art sein kann. Am unmittelbarsten tritt der Dualismus hervor, wenn die beiden Principien, wie diess bei Marcion der Fall ist, in ihrem reinen Gegensatz an die Spitze des Systems gestellt werden. Am meisten tritt dagegen der Dualismus zurück, wenn das eine der beiden Principien nur als das Accidens des

andern erscheint, wie bei Valentin die Materie nur das platonische μὴ ὄν ist. Die materielle Welt geht durch Emanation und Abfall aus dem Geist, als dem absoluten Princip, hervor, aber wenn auch so das Wesen der Materie in dem Drange des Geistes, sich selbst zu materialisiren, nur als ein Minimum gesetzt ist woraus anders lässt sich dieser unabweisbare, dem Wesen des Geistes immanente Drang erklären, als aus der Voraussetzung des absoluten Gegensatzes, in welchem Geist und Materie zu einander stehen? Zwischen diesen beiden Hauptformen des Verhältnisses der beiden Principien steht die basilidianische als dritte in der Mitte. Sie stellt beide nicht in ihrem Gegensatz schlechthin einander gegenüber, ebenso wenig ordnet sie das eine dem andern so unter, dass es ein blosses Accidens von ihm wäre, sie setzt vielmehr beide mit gleicher Berechtigung als ursprünglich Eins, und lässt in dieser Einheit ihren Gegensatz so sehr zur Indifferenz sich aufheben, dass alles erst von unten herauf sich entwickeln und in seinen principiellen Gegensatz auseinander gehen muss. Die πανσπερμία, die sie als das Erste setzt, ist zwar ihrem Begriff nach zunächst eine Einheit, die die Keime und Anfänge aller Dinge noch unentwickelt und ungesondert in sich enthält, die weitere Entwicklung des Systems aber zeigt, dass das bewegende Princip des Ganzen der Gegensatz des Geistigen und Materiellen ist. Wie in dem Weltsamen noch alles zusammen und ineinander ist, so ist auch der allgemeinste Gegensatz, der alle andere in sich begreift, noch ein gebundener. Das verschiedene Verhältniss, in welchem die beiden Principien in dem valentinianischen und basilidianischen System zu einander stehen, bringt es von selbst so mit sich, dass in dem einen die Entwicklung des Ganzen ebenso durch Emanation von oben nach unten geht, wie in dem andern durch Evolution von unten nach oben. Bei Valentin ist, da Geist und Materie im Grunde wie Substanz und Accidens sich zu einander verhalten, das Geistige das Seiende, und das Materielle das Nichtseiende, bei Basilides ist das Geistige das Nichtseiende, somit das Materielle das Seiende, allein so materialistisch ist das System nicht, das Seiende ist nicht sowohl das Materielle, als vielmehr das Reale, Concrete, im Unterschied von dem Ideellen und Abstrakten. Auch Gott ist der

Digitized by Google

Nichtseiende, sofern er der *πανσπερμία* gegenüber die abstrakte Idee der in der *πανσπερμία* noch verschlossenen geistigen Elemente ist, durch deren Vereinigung mit dem *οὐκ ὢν θεός* dieser selbst erst aus dem abstrakten Ansichsein oder dem Nichtsein zur concreten Realität des Daseins gelangt. Da bei Basilides die ganze Betrachtungsweise von unten nach oben geht, um von dem Abstrakten auf das Concrete, von der Idee zur Wirklichkeit, oder vom Nichtseienden zum Seienden zu kommen, so erklärt sich hieraus das Hauptargument, das Basilides der Emanationsvorstellung entgegenstellt, dass sie die volle Realität des Seins da schon voraussetzt, wo nur von einem erst werdenden Sein oder vielmehr nur von dem Nichtseienden die Rede sein kann [1]). Er selbst vergleicht daher den Weltsamen mit einem Senfkorn, das *ἐν ἐλαχίστῳ συλλαβὼν* Wurzeln, Stamm, Zweige, Blätter in sich hat, und wieder neue Körner und in diesen neue eingeschachtelt in sich trägt, mit einem Vogelei, Pfauenei, das in seiner Einheit die ganze Mannigfaltigkeit der buntesten Farben in sich schliesst, oder mit einem neugebornen Kinde, das noch keine Zähne, und alles das noch nicht hat, was zu dem Menschen erst durch allmähliges Wachsthum hinzukommt. So gross auch der Unterschied zwischen diesen beiden Vorstellungen ist, so sind doch beide nur Modifikationen einer und derselben pantheistisch dualistischen Anschauungsweise, und nur darin erleidet die bisherige

1) Vgl. Philos. S. 232: *ἐπεὶ δὲ ἦν ἄπορον εἰπεῖν προβολήν τινα τοῦ μὴ ὄντος θεοῦ γεγονέναι τι οὐκ ὄν* (da er es sich nicht denken konnte, dass etwas, das nicht ist, als Emanation des nicht seienden Gottes entstanden sei), *φεύγει γὰρ πάνυ καὶ δέδοικε τὰς κατὰ προβολὴν τῶν γεγονότων οὐσίας ὁ Βασιλείδης· ποίας γὰρ προβολῆς χρεία, ἢ ποίας ὕλης ὑπόθεσις, ἵνα κόσμον θεὸς ἐργάσηται καθάπερ ὁ ἀράχνης τὰ μηρύματα, ἢ θνητὸς ἄνθρωπος χαλκὸν, ἢ ξύλον ἤ τι τῶν τῆς ὕλης μερῶν ἐργαζόμενος λαμβάνει* u. s. w. Denn wozu hat man eine Emanation nöthig, oder wozu ist eine schon vorhandene Materie vorauszusetzen, damit dann Gott die Welt hervorbringt, wie die Spinne ihr Gewebe aus sich herausspinnt? Wenn Hilgenfeld S. 112 in Beziehung auf diese Stelle von der Abstraktion eines nicht einmal seienden Gottes spricht, der wie die Spinne ihr Gewebe in blindem Instinkt den Keim der Welt hervorbringe, so ist diess gegen den Sinn des Basilides. Der mit einer Spinne, die ihre Fäden aus sich herausspinnt, verglichene Emanationsprocess ist ja der Gegensatz zu dem abstrakten Begriff des nichtseienden Gottes.

Digitized by Google

Ansicht von dem dualistischen Charakter des basilidianischen Systems eine Aenderung, dass man sich die beiden Principien ursprünglich nicht in ihrem getrennten Auseinandersein, sondern so ineinander denken muss, dass ohne eine weitere Untersuchung der Frage, wie sie zu dieser Einheit in dem Weltsamen zusammengekommen sind, das Wichtigste für Basilides immer diess bleibt, das Weltganze aus dem Gesichtspunkt einer von unten nach oben gehenden Entwicklung zu betrachten. Dass, wie Hr. Uhlhorn bemerkt, für das eigentlich Böse und den Begriff der Willensfreiheit in dem ganzen System kein Raum ist, ist in jedem Falle nichts specifisch basilidianisches, sondern es gehört diess zum allgemeinen Charakter der gnostischen Systeme. Da sie das Wesen des Geistes nicht in das Wollen und Handeln, sondern vorzugsweise in das Wissen und Erkennen setzen, so hängt die Frage über die Willensfreiheit im gnostischen Sinn von der weitern Frage ab, ob der Geist als ein wissender und selbstbewusster auch ein freithätiger, durch die Freiheit des Willens sich selbst bestimmender ist, darüber geben die gnostischen Systeme so wenig als andere ähnlicher Art eine bestimmtere Auskunft. Zur weitern Charakteristik des basilidianischen Systems sagt Hr. Uhlhorn noch (S. 35): „das Böse bestehe allein darin, dass nicht jedes seinen ihm von Natur zukommenden Platz einnehme, das sei aber ein nothwendiger Durchgangspunkt, der in der Entwicklung eintreten müsse. Desshalb sei denn auch nirgend von einem Sündenfall, einer Erlösung, einem Kampf gegen das Böse, nirgend auch von Gericht, Bestrafung, Vernichtung des Bösen die Rede, alles gehe in Scheidung auf, und habe nun alles seinen richtigen Platz gefunden, so sei alles gut, unsterblich, selig. Hier liege aber der eine Punkt, in dem das basilidianische System sich vom Pantheismus wesentlich entferne. Nach den pantheistischen Gedanken müsse die Entwicklung mit derselben Nothwendigkeit fortschreiten, alles, wie es sich aus Gott entwickelt hat, in Gott zurückkehren, um dann wieder aus Gott herauszutreten und denselbigen Kreislauf in Ewigkeit weiter zu führen. Da sei nun der einzige Punkt, wo ein Neues, nicht mit Nothwendigkeit in der Gottwelt liegendes hinzutrete, die grosse ἄγνοια, die darum auch einzig auf Gott unmittelbar zurückgeführt werde. Durch

Digitized by Google

diese sei dann ein für allemal die Weltentwicklung fixirt.“ Diese Sätze scheinen mir zur richtigen Auffassung des Ganzen zum Theil noch einer nähern Bestimmung zu bedürfen. Man könnte glauben, das System des Basilides weiche von den übrigen gnostischen Systemen noch bedeutender ab, als diess wirklich der Fall ist. Es kommt jedoch auch hier nur darauf an, es unter den richtigen Gesichtspunkt zu stellen. Die Vollkommenheit der Welt besteht, wie ganz richtig gesagt wird, darin, dass alles an dem rechten Ort ist. Wo hat aber jedes seinen rechten Ort? Nach der Grundanschauung des Systems geht alles von unten nach oben. Der Ort für das Geistige kann daher nur das Obere sein, und je geistiger etwas ist, um so rascher und ungehemmter strebt es nach oben. *Σπεύδει πάντα κάτωθεν ἄνω ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα. Οὐδὲν δὲ οὕτως ἀνόητόν ἐστι τῶν ἐν τοῖς κρείττοσιν, ἵνα κατέλθῃ κάτω*[1]) (S. 235). *Οὐδὲν κατῆλθεν ἄνωθεν, οὐδὲ ἐξέστη ἡ μακαρία υἱότης ἐκείνου τοῦ ἀπερινοήτου καὶ μακαρίου οὐκ ὄντος θεοῦ* (S. 239). Wenn aber das Geistige erst nach oben strebt, so war es nicht schon von Anfang da, wo es sein sollte, sondern da, wo es nicht sein sollte. Auch das basilidianische System hat demnach einen dem Sündenfall analogen nichtseinsollenden Zustand, durch welchen die ganze Weltentwicklung bedingt ist, das Eigene ist nur, dass es sich über den Grund und Ursprung dieses Zustandes, welcher doch als ein nichtseinsollender nicht schon von Anfang an gewesen sein kann, nicht erklärt. Es setzt diess nur in Folge eines Schlusses voraus: da die Welt aus verschiedenen gegenseitig sich abstossenden Elementen besteht, und die ganze Weltentwicklung dahin geht, dass das Verschiedenartige sich von einander trennt und scheidet, so müssen die Elemente der Welt erst irgendwie in diese ihrer Natur widerstreitende Verbindung mit einander gekommen sein. Trennen kann sich ja nur, was verbunden ist, und wenn es seiner Natur nach sich trennen muss, so kann es nicht von Anfang an verbunden gewesen sein, oder nicht als ursprünglich zusammenge-

---

1) So ist unstreitig mit Miller und Uhlhorn zu lesen. Die Bunsen'sche Conjektur: *οὐδὲν δὲ οὕτως ἀκίνητόν ἐστιν ἐν τοῖς κρείττοσιν ἵνα μὴ κατέλθῃ*, widerstreitet dem ganzen Charakter des Systems, so wie auch schon den unmittelbar darauf folgenden Worten.

Digitized by Google

hörend gedacht werden. Die φυλοκρίνησις setzt eine σύγχυσις voraus, ein Durchgangspunkt kann aber diese σύγχυσις eigentlich nicht genannt werden, da ihr Werden nicht als etwas Reales fixirt wird, sondern im Grunde eine blosse logische Voraussetzung ist. Wie das System, freilich nur in diesem Sinne, auch seinen Sündenfall hat, so ist auf analoge Weise auch in ihm von einer Erlösung und einem Kampf gegen das Böse, von Gericht, Bestrafung und Vernichtung des Bösen die Rede. Vernichtet wird das Böse, wenn das, was an sich nicht sein soll, auch in der Wirklichkeit nicht ist; die Vernichtung, Bestrafung des Bösen, das Gericht, das über dasselbe ergeht, ist die Scheidung, die κρίσις, der Process, durch welchen jedes an den Ort kommt, an welchem es seiner Natur nach sein soll, eben diess ist auch die Erlösung, das Geistige ist erlöst, wenn es von dem Materiellen sich losgerissen, sich seines Zusammenseins mit demselben erwehrt und dahin erhoben hat, wo es rein für sich das sein kann, was es an sich ist. Wie nun aber diess ein Punkt sein soll, in welchem das System sich wesentlich vom Pantheismus entfernt, ist gleichfalls nicht zu sehen. Soll es zum Wesen des Pantheismus gehören, dass alles, wie es aus Gott sich entwickelt hat, in Gott zurückkehrt, so kommt ja auch hier alles auf den absoluten Punkt zurück, der allein als der seiner Natur adäquate gedacht werden kann. Die Hauptsache ist ja aber nicht diese reale Rückkehr, sondern das, worin das Wesen des gnostischen Idealismus besteht, dass das, was an sich ist, auch für das Bewusstsein ist, und im Bewusstsein der wissenden Subjekte alle Gegensätze der Weltordnung so klar und bestimmt einander gegenübertreten, wie diess dem Begriff des absoluten Gegensatzes, in welchem Geist und Materie zu einander stehen, entspricht. Aus diesem Grunde ist auch jene ἄγνοια nichts so Neues und Unmotivirtes, wie sie Hrn. Uhlhorn erscheint. Auch sie ist ja ein Moment des in der Sphäre des Bewusstseins sich vollziehenden Entwicklungsprocesses, das nothwendig eintreten muss, wenn der Geist das wieder in sich zurücknimmt, was er nur auf einer bestimmten Stufe zur Objektivirung seines Innern aus sich herausgestellt hat.

Bei der engen Verwandtschaft, in welcher die Gnosis zur alten Philosophie steht, dient zum tiefern Verständniss der einzelnen

Digitized by Google

Systeme auch die Untersuchung der Frage, an welche der verschiedenen Formen der alten Philosophie sie sich besonders angeschlossen haben. Ein System, wie das valentinianische, kann nur in seinem Zusammenhang mit der platonischen Philosophie richtig verstanden werden. Das basilidianische unterscheidet sich auch dadurch von dem valentinianischen, dass es nichts Platonisches an sich hat, aber welches andere der Systeme der alten Philosophie liegt ihm dagegen zu Grunde? Der Verfasser der Philosophumena hält, wie er auch im Einzelnen nachzuweisen sucht, das System des Basilides für eine Nachbildung der aristotelischen Philosophie. Hr. Hilgenfeld hat es nicht einmal der Mühe werth geachtet, die Wahrheit dieser Behauptung zu prüfen, während Hr. Uhlhorn sich auch dadurch ein Verdienst um die Erklärung des basilidianischen Systems erworben hat, dass er in diese Frage näher einging, und treffende Nachweisungen über seinen Zusammenhang mit der stoischen Philosophie gab, die überhaupt im zweiten Jahrhundert gleichsam die Lebensluft der Zeit gewesen sei. Am unmittelbarsten erinnere das *σπέρμα τοῦ κόσμου* an den *λόγος σπερματικὸς* der Stoiker, der die Einheit von Welt und Gott, von Leidendem und Thuendem, von Materie und Gott sei. Mit Nothwendigkeit scheiden sich Gott und die Materie, die Welt gehe aus Gott hervor und kehre wieder in Gott zurück. Die Weltentwicklung sei hier wie dort ein fortgehender Scheidungsprocess. Unstreitig ist das ursprüngliche, alles noch keimartig in sich schliessende Ineinandersein des Geistigen und Materiellen ein sehr wesentlicher Berührungspunkt zwischen den Stoikern und dem Basilides. Indem beide von einem *σπέρμα* reden, gehen sie in diesem Ausdruck von der Anschauung eines organischen Naturprocesses aus, in welchem alles wie aus einem Samen mit innerer Gesetzmässigkeit sich entwickelt, und da der Same als Einheit in sich enthält, was erst in seinem Unterschied hervortreten muss, die Entwicklung nur als Scheidung und Sonderung gedacht werden kann [1]). Wenn auch der stoische Begriff des

---

1) Man vergleiche z. B. folgende Stelle bei Stob. Ecl. 1, 372., wo der Weltprocess nach Cleanthes so dargestellt wird: *ὥσπερ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω*

Digitized by Google

λόγος σπερματικὸς das Geistige und Vernünftige als das Principielle des *σπέρμα τοῦ κόσμου* bezeichnet, so gleicht sich diess dadurch wieder aus, dass nach der Lehre der Stoiker die allgemeine Vernunft als Urfeuer den Keim von allem in sich enthält. Auf diese allgemeine Grundanschauung ist jedoch das Verwandtschaftsverhältniss zwischen beiden zu beschränken, ein wesentlicher Punkt des Systems, der Begriff des Nichtseienden, von welchem es ausgeht, ist nicht stoisch, und selbst in Betreff der stoischen Elemente des Systems ist neben denselben auch an die Lehre des Anaxagoras zu erinnern, bei welchem der *Νοῦς* und die Homoiomerien einen analogen Gegensatz bilden, wie bei Basilides der nichtseiende Gott und der Weltsame. Die *σύγχυσις ἀρχικὴ* des Basilides ist dasselbe, wie das anaxagoreische *ὁμοῦ πάντα*, selbst den Ausdruck *πανσπερμία* gebraucht Aristoteles in seiner Darstellung der Lehre des Anaxagoras von der Gesammtheit der Homoiomerien, auch nach Anaxagoras sind die *σπέρματα πάντων χρημάτων ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις*, und dieser absoluten Mischung gegenüber bestimmt auch Anaxagoras die Wirkung des Geistes auf die Materie als eine scheidende und sondernde [1]). Der Versuch, welchen der Verfasser der Philosophumena macht, das System des Basilides auf die aristotelische Philosophie zurückzuführen, ist zwar sehr ungenügend ausgeführt, doch ist auch diese Parallele nicht so schief, dass nicht auch sie etwas Wahres enthielte. Es ist nicht unrichtig, wenn dieser Schriftsteller, in dem Verhältniss des Allgemeinen und Besondern, wie es Aristoteles bestimmt, sofern nur das Einzelne und Besondere das wahrhaft reale Sein ist, der Gattungsbegriff somit nicht wirklich existirt, während doch das Allgemeine auch wieder die substanzielle Voraussetzung des Besondern ist, denselben Begriff des Nichtseienden sieht, welchen Basilides meint, wenn er die Welt aus dem Nichtseienden entstehen lässt [2]). Nicht unpassend vergleicht er

---

καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη — ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. Καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται — οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι.

1) Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen I. S. 230 f.

2) Philos. S. 227: *πρώτη ἄρα καὶ κυριωτάτη οὐσία καὶ μάλιστα*

das Verhältniss, in welchem nach Aristoteles die Seele als die ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ zum Körper steht, mit dem

---

λεγομένη οὐσία (d. h. das Individuum) ἐκ τούτων ὑπάρχει. ἐξ οὐκ ὄντων κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην ἐστίν. Der Verfasser der Philosophumena begründet seine Behauptung, dass die Lehrsätze des Basilides aristotelische σοφιστεύματα seien, durch die aristotelische Lehre von der οὐσία, die sich in die drei Theile γένος, εἶδος und ἄτομον theilt (S. 225 f.), das γένος ist οἱονεὶ σωρός τις ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων καταμεμιγμένος σπερμάτων, ἀφ' οὗ γένους, οἱονεί τινος σωροῦ, πάντα τὰ τῶν γεγονότων εἴδη διάκειται. Καὶ ἔστι τὸ γένος πρῶτον (so ist ohne Zweifel die Lücke im Miller'schen Text zu ergänzen) πᾶσι τοῖς γεγενημένοις ἀρκοῦν. Der Verfasser erläutert diess an dem Begriff des ζώου. Wir setzen ein ζῶον schlechthin, kein bestimmtes ζῶον, es ist dieses ζῶον nicht Stier, nicht Pferd, nicht Mensch, nicht Gott, nicht sonst irgend etwas, sondern ἁπλῶς ζῶον. Ἀπὸ τούτου τοῦ ζώου αἱ πάντων τῶν κατὰ μέρος ζώων ἰδέαι τὴν ὑπόστασιν ἔχουσι. Καὶ ἔστι πᾶσι τοῖς ζώοις τοῖς γεγενημένοις ἐν εἴδεσι τοῦτο τὸ ἀνείδεον ζῶον καὶ τῶν γεγενημένων οὐδέν. Alle ζῶα haben, als Species des ζώου überhaupt, dieses ζῶον ἀνείδεον zu ihrer Voraussetzung. Der Mensch nimmt als ζῶον seinen Anfang von jenem ζῶον, ebenso hat das Pferd, der Stier, der Hund und jedes ζῶον seinen Anfang ἀπὸ τοῦ ζώου τοῦ ἁπλοῦ, ὅ ἐστι τούτων οὐδὲ ἕν. Εἰ δὲ οὐκ ἔστι τούτων οὐδὲ ἓν ἐκεῖνο τὸ ζῶον, ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ἡ τῶν γεγενημένων κατὰ Ἀριστοτέλην ὑπόστασις, καὶ γὰρ τὸ ζῶον, ὅθεν ταῦτα ἐλήφθη, κατὰ μέρος ἐστὶν οὐδέ, οὐδὲ ἕν (so ist zu lesen), οὐδὲ ἐνδίον γέγονε τῶν ὄντων μία τις ἀρχή. Das ζῶον ist kein wirklich existirendes Einzelwesen, es existirt also eigentlich nicht, und da alles aus ihm ist, so hat kein Anfang das Seiende nöthig. Im Folgenden werden die aristotelischen Begriffe des γένος, εἶδος und ἄτομον noch weiter analysirt, der Schluss ist: εἰ δὲ οὔτε τὸ ζῶον, ὅ κατὰ πάντων λέγω τῶν καθ' ἕκαστα ζώων, οὔτε συμβεβηκότα ἃ ἐν πᾶσιν, οἷς συμβέβηκεν, εὑρίσκεται, δυνατὸν αὐτὰ καθ' αὐτὰ γενέσθαι, ἐκ τούτων δὲ συμπληροῦται τὰ ἄτομα, τῶν οὐκ ὄντων καὶ ἔστιν ἡ τριχῇ διῃρημένη οὐσία οὐκ ἐξ ἄλλων συνεστῶσα. D. h. wenn weder das ζῶον im weitesten Sinn, in der ganzen Allgemeinheit dieses Begriffs, noch die Begriffe, die als Prädikate von etwas ausgesagt werden, für sich bestehen können, oder etwas real existirendes sind, eben dieses Allgemeine aber zum Wesen der Individuen gehört, und ihre Realität begründet, so gehört auch die dreifach getheilte οὐσία zu den οὐκ ὄντα, da sie aus nichts Anderem, als eben aus den οὐκ ὄντα besteht. Und so ist nun die πρώτη οὐσία nach Aristoteles ἐξ οὐκ ὄντων. Der Verfasser der Philosophumena behauptet sogar, Basilides habe μὴ τῇ δυνάμει μόνῃ ἀλλὰ καὶ τοῖς λόγοις αὐτοῖς καὶ τοῖς ὀνόμασι τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους δόγματα εἰς τὸν εὐαγγελικὸν καὶ σωτήριον ἡμῶν λόγον übergetragen. Es kann diess nur auf das zuvor Bemerkte gehen. Basilides und sein Sohn Isidor haben

Digitized by Google

Verhältniss, in das Basilides den Sohn des grossen Archon zu diesem setzt. Ist der Archon der Weltschöpfer, so ist der von ihm erzeugte Sohn, in welchem als seinem *ἀποτέλεσμα* er sich ebenso vollendet, wie die Seele die Vollendung des menschlichen Organismus ist, das geistige Princip in ihm, ohne das er nicht weltschöpferisch wirken kann, die Weltseele [1]). Auch den aristotelischen Begriff Gottes als der *νόησις νοήσεως* berührt der Verfasser der Philosophumena in diesem Zusammenhang, ohne jedoch auf ihn näher einzugehen, obgleich auch hierin sich etwas Ana-

---

sich auf eine geheime Tradition berufen, die sie durch Matthias vom Erlöser erhalten haben, was eine offenbare Lüge sei. *Ἦν, φησὶν* (Basilides), *ὅτε ἦν οὐδὲν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ οὐδὲν ἦν τι τῶν ὄντων ἀλλὰ ψιλῶς καὶ ἀνυπονοήτως δίχα παντὸς σοφίσματος ἦν ὅλως οὐδὲ ἕν. Ὅταν δὲ λέγω, φησὶ, τὸ ἦν, οὐχ ὅτι ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάνω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι. Λέγω, φησὶν, ὅτι ἦν ὅλως οὐδέν.* Das Folgende ist im Texte unklar. Uhlhorn sucht dadurch zu helfen, dass er statt *ἄρρητον γοῦν αὐτὸ καλοῦμεν* liest: *ἄρρητον γοῦν αὐτὸν τὸν ἄρχοντα καλοῦμεν*, unmöglich kann aber hier schon vom Archon die Rede sein. Ich glaube, die Stelle kann so genommen werden: Es ist nämlich jenes *οὐδὲν* ein *ἄρρητον*, und wird nicht schlechthin so genannt, *ἄρρητον* heissen wir es freilich, jenes *οὐδὲν* aber ist nicht einmal ein *ἄρρητον*, denn ein *ἄρρητον* wird auch das *οὐκ ἄρρητον* genannt (das zweite *οὐκ* gehört nicht in den Text), von einem *ἄρρητον* und einem *ὀνομάζεσθαι* kann also hier nicht die Rede sein, sondern es ist erhaben über alles, was mit einem Namen benannt wird. Denn die Namen reichen für die Welt nicht aus, so vielgetheilt ist sie, sie sind mangelhaft, und ich nehme es nicht auf mich, für alles den rechten Namen zu finden, sondern es nehmen doch in Gedanken die Namen die Eigenthümlichkeiten des mit den Namen Benannten, ohne dass es gesagt wird, hinweg (*ἀρρήτως ἐκλαμβάνει*). Denn die *ὁμωνυμία* erzeugt Verwirrung und Irrthum in Ansehung der Dinge bei den Hörenden. Diess sei der erste *σφετέρισμα καὶ κλέμμα τοῦ Περιπάτου*, denn viele Generationen vor Basilides habe Aristoteles in den Kategorien *τὸν περὶ τῶν ὁμωνύμων λόγον* begründet. Die *ὁμώνυμα* sind hier wohl nicht im Sinn der aristotelischen Unterscheidung von *ὁμώνυμα* und *συνώνυμα* zu nehmen (vergl. Schwegler, die Metaphysik des Aristoteles 3, 1. S. 57 f.), sondern überhaupt von den allgemeinen Begriffen zu verstehen, welche, weil sie nur das Allgemeine sind, nicht das real existirende Einzelne, somit eigentlich keine Realität haben, sondern nur Namen sind, die sich auf nichts bestimmtes beziehen, eben das *οὐδὲν* sind, von welchem Aristoteles und Basilides als dem Anfang des Seienden ausgehen.

1) Philos. S. 237.

Digitized by Google

loges zu erkennen gibt. Wenn Aristoteles auf dem Wege der Abstraktion von aller Materialität zuletzt dahin kommt, Gott als die absolute Denkthätigkeit zu bestimmen, in welcher Gott nur sich selbst denkt, und sein Denken als das Denken des Denkens die schlechthinige Einheit des Denkenden und des Gedachten ist, so ist Gott, ungeachtet des immanenten Verhältnisses, in welchem Gott und Welt wie Form und Materie zu einander stehen, so absolut über alle Beziehung zu der Welt hinausgerückt, wie nach Basilides zwischen der Welt und dem Ueberweltlichen so wenig ein inneres Band der Gemeinschaft besteht, dass ihre Beziehung zu einander erst durch ein neues Princip, den heiligen Geist, vermittelt werden muss. Einen Anklang an die aristotelische Lehre von der Form und der Materie und der Zusammengehörigkeit beider kann man in dem eigenen Ausdruck finden, die dritte *υἱότης* sei *καταλελειμμένη εἰς τὸ εὐεργετεῖν τὰς ψυχὰς ἐν ἀμορφίᾳ καὶ εὐεργετεῖσθαι*, bis sie *διαμορφουμένη κατακολουθήσῃ τῷ Ἰησοῦ καὶ ἀναδράμῃ καὶ ἔλθῃ ἀποκαθαρισθεῖσα.* Die dritte *υἱότης* unterscheidet sich dadurch von den beiden andern, dass sie als *ἀποκαθάρσεως δεομένη μεμένηκε τῷ μεγάλῳ τῆς πανσπερμίας σωρῷ εὐεργετοῦσα καὶ εὐεργετουμένη* [1]. Als der Reinigung bedürftig hat sie selbst noch etwas Materielles an sich, eben diess ist ihre Beziehung zu den *ψυχαί*, die ebenso wenig ohne sie sein können, als sie ohne die *ψυχαί*. Beide gehören zusammen, weil auf der Stufe, auf welcher die dritte *υἱότης* steht, das Geistige mit dem Materiellen noch so verschlungen ist, dass das Geistige nur am Materiellen sich als geistiges Princip bethätigen kann, und das Materielle, so weit es als Psychisches einer geistigen Erhebung fähig ist, nur vom Geistigen seine geistige Form erhalten kann. Beide verhalten sich also zu einander wie Form und Materie, wie Thätiges und Leidendes, oder wie Gebendes und Empfangendes. Erst in dem

---

1) Philos. S. 241. 235, vgl. 234, wo dasselbe vom heiligen Geist gesagt wird: *πνεῦμα ἅγιον, ὃ εὐεργετεῖ ἡ υἱότης ἐνδυσαμένη καὶ εὐεργετεῖται. Εὐεργετεῖ μὲν, ὅτι καθάπερ ὄρνιθος πτερὸν, αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ τοῦ ὄρνιθος ἀπηλλαγμένον οὐκ ἂν γένοιτό ποτε ὑψηλὸν οὐδὲ μετάρσιον, οὐδ᾽ αὖ ὄρνις ἀπολελυμένος τοῦ πτεροῦ οὐκ ἄν ποτε γένοιτο ὑψηλὸς οὐδὲ μετάρσιος. Τοιοῦτόν τινα τὸν λόγον ἔσχεν ἡ υἱότης πρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ τὸ πνεῦμα πρὸς τὴν υἱότητα.*

Digitized by Google

Ueberweltlichen ist das Geistige das rein Thätige, oder die von aller Materialität getrennte Form.

Auf der Grundlage der hier gegebenen Entwicklung der Hauptlehren des Systems des Basilides ist nun noch die Frage, von welcher wir ausgegangen sind, zu beantworten, welche der beiden Darstellungen, die der bisher bekannten Quellen oder die der Philosophumena, die ächte und ursprüngliche Form dieses Systems enthält, und ob beide so unvereinbar sind, dass wir sie nur als gegenseitig sich ausschliessend betrachten können. Das Letztere ist die schon erwähnte Behauptung Hilgenfeld's, welcher seine Ansicht von dem geringen Werth der neuen Quelle und dem entschiedenen Vorzug der alten noch weiter so motivirt: „Derselbe principielle Dualismus, welchen die Philosophumena ganz ausschliessen, sei uns durch die Schriften des Basilides selbst bezeugt, den Abraxas-Namen legen nur die Philosophumena dem Archon bei. Sie lassen auch der durch den alexandrinischen Clemens bezeugten Urschuld der Seele in einem frühern Leben keinen Raum und schweigen ganz von der in das ächte System so tief eingreifenden Idee der Seelenwanderung und der überirdischen Erwählung. Sie streichen endlich die Herabkunft des Νοῦς, welcher der Diakonos des höchsten Gottes sei, auf den Menschen Jesus bei der Taufe. Alles diess genüge, selbst abgesehen von dem ganz abgestreiften orientalischen Gepräge des ächten Basilidianismus zur Begründung der Behauptung, dass wir es in den Philosophumena mit einer spätern und sehr vereinzelten Gestaltung des Basilidianismus zu thun haben.“ Diese Behauptung kommt schon mit allgemeinen Grundsätzen der historischen Kritik so sehr in Widerspruch, dass sie unmöglich für richtig gehalten werden kann. Ein System, das, wie das in den Philosophumena enthaltene des Basilides, seiner ganzen Anlage nach so originell ist, das die allgemeine gnostische Grundanschauung auf eine so eigenthümliche Weise modificirt, dass sich nur in ihm eine neue, von den übrigen Hauptformen der Gnosis wesentlich verschiedene darstellt, das die charakteristischen Ideen, auf welchen es beruht, in einer so consequenten Entwicklung durchführt, dass selbst bei der mangelhaften Darstellung der Philosophumena der durch das Ganze hindurchgehende Zu-

Digitized by Google

sammenhang nie verloren geht, kann nicht für ein so secundäres Produkt gehalten werden, wofür es Hr. Hilgenfeld erklärt. Vergleichen wir damit die in den alten Quellen enthaltene Darstellung, so haben wir vielmehr in ihr ein System vor uns, das sich zu dem der Philosophumena nur wie ein mattes und abgeschwächtes Nachbild verhält, das die specifischen Ideen des Basilides zu den allgemein gnostischen verflacht und uns nirgends in eine tiefer liegende Grundanschauung zurückblicken lässt. So wäre im Allgemeinen zu urtheilen, wenn man auch darauf verzichten müsste, die alte und die neue Quelle in ein solches Verhältniss zu einander zu setzen, dass nicht nur die eine an die andere sich anschliesst, sondern sich auch nachweisen lässt, wie nur die Darstellung der alten Quelle die der neuen voraussetzt und nur auf dieser Grundlage entstanden sein kann, während sich nicht ebensogut annehmen lässt, dass das Umgekehrte stattgefunden habe. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass diess auf dem von Hrn. Uhlhorn eingeschlagenen Weg keineswegs unmöglich ist, nur sind, wie auch Hr. Hilgenfeld mit Recht bemerkt, in den alten Quellen stets zwei Klassen zu unterscheiden, da die bei Clemens von Alexandrien erhaltenen Nachrichten über die Lehre des Basilides vor dem Berichte des Irenäus und der übrigen Häresiologen den Vorzug höherer Glaubwürdigkeit haben, und in demselben Verhältniss, in welchem sie von der Darstellung der letztern abweichen, der der Philosophumena sich nähern. Ich hebe hier nach dem schon von Hrn. Uhlhorn Bemerkten nur einige Hauptpunkte hervor.

Ein sehr wesentlicher Berührungspunkt findet vor allem zwischen Clemens und dem Verfasser der Philosophumena in den beiden Hauptbegriffen statt, um welche sich das System des Basilides bewegt. Bei beiden ist mit denselben bezeichnenden Ausdrücken sowohl von einer *σύγχυσις* als einer *φυλοκρίνησις* die Rede. Man vgl. über die Hauptstelle bei Clemens Strom. 2, 8. und ihre Beziehung zu den Philosophumena Uhlhorn a. a. O. S. 149 f. In der *σοφία φυλοκρινητικὴ*, *διακριτικὴ*, *τελεωτικὴ*, *ἀποκαταστατικὴ*, die nach Clemens in demselben Moment in Wirksamkeit trat, in welchem nach den Philosophumena Jesus die *ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως γέγονε*, gibt sich die Hauptrichtung des

Digitized by Google

Systems sogleich so sprechend zu erkennen, dass an seiner Identität mit dem der Philosophumena nicht zu zweifeln ist. Während Irenäus und die mit ihm zusammengehörenden Schriftsteller dem Basilides die gewöhnliche Emanationsvorstellung zuschreiben, stellt uns dagegen die φυλοκρίνησις und ἐκλογὴ τῶν κοσμικῶν, von welcher nur Clemens a. a. O. spricht, ganz auf den Standpunkt des in den Philosophumena beschriebenen Evolutionsprocesses. Die Voraussetzung der φυλοκρίνησις ist die σύγχυσις und wie beide sosehr die Hauptmomente des Systems sind, dass nach den Philosophumena (S. 244) ὅλη αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα, so kennt auch Clemens in einer andern Stelle Strom. 2, 20 einen τάραχος und eine σύγχυσις ἀρχικὴ als einen Hauptpunkt in der Lehre der Basilidianer. Musste es nach den bisher bekannten Quellen sehr nahe liegen, die σύγχυσις ἀρχικὴ von einem Conflict der beiden einander entgegengesetzten Principien oder ἀρχαὶ zu verstehen, so erhält dieser Ausdruck nun erst seine richtige dem Sinne des Systems entsprechende Erklärung. Ist in den Philosophumena von einer σύγχυσις πανσπερμίας, einem φυλοκρινηθῆναι τὰ συγκεχυμένα die Rede, so ist klar, dass mit der σύγχυσις ἀρχικὴ nicht gesagt werden soll, es seien zwei Principien feindlich an einander gerathen, sondern vielmehr, was auch schon dem Begriff einer σύγχυσις besser entspricht, es seien einmal im Anfang der Dinge die Elemente der Welt eine Masse gewesen, in welcher alles, somit auch Gutes und Böses, unter und durcheinander lag. Eine σύγχυσις ἀρχικὴ in diesem Sinne reicht vollkommen hin, um aus ihr das zu erklären, was das System des Basilides nach Clemens Strom. 4, 12. über ein dem Menschen anhaftendes ἁμαρτητικὸν und über die sogenannten προσαρτήματα der Seele lehrte. Wie Clemens in diesem Zusammenhang dem System des Basilides eine οἰκονομία τῶν καθαρσίων zuschreibt, so ist auch nach den Philosophumena der Scheidungsprocess ein Reinigungsprocess für die einer ἀποκάθαρσις bedürftige dritte υἱότης. Die υἱότης, die in dem σωρὸς τῆς ἀμορφίας, oder in dem διάστημα, in welchem wir uns hier befinden, zurückgelassen ist, um gereinigt von da zu der seligen υἱότης zurückzukehren, ist dasselbe, was bei Clemens die ἐκλογὴ τοῦ κόσμου heisst (Strom. 4, 26), und wenn Clemens von

ihr sagt, Basilides habe sie desswegen eine der Welt fremde genannt, weil sie ihrer Natur nach überweltlich sei (ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσιν οὖσαν), so ist diess dieselbe Unterscheidung des Weltlichen und Ueberweltlichen, auf welcher nach den Philosophumena der Gegensatz des Materiellen und Geistigen in dem System des Basilides beruht. Beide Ausdrücke υἱότης und ἐκλογὴ weisen auf Röm. 8 zurück, welches Kapitel überhaupt für Basilides eine sehr wichtige Bedeutung hatte. Καὶ ἡ κτίσις αὐτὴ, sagte er nach den Philos. S. 238, συστενάζει καὶ συνωδίνει τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἐκδεχομένη. Υἱοὶ δὲ, φησὶν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοὶ ἐνθάδε καταλελειμμένοι διακοσμῆσαι καὶ διατυπῶσαι καὶ διορθώσασθαι καὶ τελειῶσαι τὰς ψυχὰς κατὰ φύσιν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι. Mit dem Ausdruck υἱότης verband er so überhaupt den Begriff des Geistigen. In demselben Sinne liess er auch jeden der beiden Archonten einen Sohn erzeugen, der zur Rechten des Vaters sitzend, weit besser und weiser ist als der Archon selbst und das geistige Bewusstsein desselben repräsentirt. Es ist auch diess dem valentinianischen System analog, nach welchem der Demiurg der unbewusste Träger der von der Sophia in ihm niedergelegten geistigen Keime ist, nur mit dem Unterschied, dass der valentinianische Demiurg, was er Geistiges in sich hat, von oben erhält, den Archonten des Basilides kommt es von unten, weil hier überhaupt die ganze Entwicklung von unten nach oben geht, und ihren Ausgangspunkt in der πανσπερμία hat, die auch die geistigen Elemente in sich schliesst. Ἐποίησεν (ὁ μέγας ἄρχων) ἑαυτῷ καὶ ἐγέννησεν ἐκ τῶν ὑποκειμένων υἱὸν ἑαυτοῦ πολὺ κρείττονα καὶ σοφώτερον. Ταῦτα γὰρ ἦν πάντα προβεβουλευμένος ὁ οὐκ ὢν θεὸς, ὅτε τὴν πανσπερμίαν κατέβαλεν.

Unter denselben Gesichtspunkt gehört ein Begriff dieses gnostischen Systems, der hier um so mehr noch näher betrachtet zu werden verdient, da ihm auch Hr. Uhlhorn nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt hat. Es erhellt aus der Darstellung des Systems, welche bedeutungsvolle Rolle in demselben der heilige Geist einnimmt. Auch hier ist es nur Clemens, welcher einen Anknüpfungspunkt für die Philosophumena darbietet. Er erwähnt nicht nur den heiligen Geist als eine der Potenzen des basilidianischen Systems, sondern gibt ihm auch das Prädikat

Digitized by Google

eines διακονούμενον πνεῦμα. Die Anhänger des Basilides sagen, um das Wort der Schrift: ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ, zu erklären: αὐτὸν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος, ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσματι καὶ τῷ θεάματι, παρ' ἐλπίδος εὐηγγελισμένον u. s. w. Strom. 2, 8. Bei dem bisherigen Stande unserer Kenntniss des basilidianischen Systems blieb unklar, was man unter diesem διακονούμενον πνεῦμα zu verstehen habe. Konnte man bei dem πνεῦμα nur an das höhere Princip denken, das sich mit dem Menschen Jesus für den Zweck der Erlösung verband, wie passte dazu das dienende Verhältniss, das der Ausdruck bezeichnet, da nach der sonstigen Lehre der Gnostiker vielmehr der Mensch Jesus das Organ des auf ihn herabgekommenen höheren Wesens ist? Den genaueren Aufschluss hierüber erhalten wir erst durch die Philosophumena, die in demselben Sinne, in welchem Clemens von einem διακονούμενον πνεῦμα spricht, dem heiligen Geist das stehende Prädikat des μεθόριον πνεῦμα geben. Um aber die Identität dieser beiden Ausdrücke richtig aufzufassen und den Punkt zu finden, auf welchem die durch sie bezeichnete Eigenthümlichkeit des πνεῦμα in das System eingreift, muss man sich wieder den Organismus desselben vergegenwärtigen. Sie steht in dem nächsten Zusammenhang mit den drei υἱότητες, die Basilides unterschied und der Reihe nach von unten nach oben, aus der πανσπερμία zu dem οὐκ ὢν θεός sich erheben liess. Die υἱότης ist dreifach getheilt, das Eine ist λεπτομερὲς, das Andere παχυμερὲς, das Dritte ἀποκαθάρσεως δεόμενον [1]). Das Erste, das Feine, schwang sich sogleich, sobald der erste Grund des Weltsamens von dem Nichtseienden gelegt war, von unten nach oben, mit poëtischer Geschwindigkeit, gleich einem Flügel oder Gedanken, und es war bei dem Nichtseienden, zu welchem wegen seiner überschwänglichen Schönheit jedes Wesen strebt, das eine so, das andere anders, das minder Feine blieb in dem Samen, es strebte dem ersten nach, konnte aber nicht zurückgehen, da es an Feinheit ihm weit nachstand. Diese minder feine υἱότης beflügelte nun sich selbst [2]) mit einem Flügel derselben Art, wie derjenige

1) Philos, S. 233 f. vgl. S. 321.

2) Statt ἐπτέρωσεν οὖν αὐτὴν S. 233 und ἀναπτέρωσε δὲ αὐτὴν

ist, mit welchem Plato, der Lehrer des Aristoteles, im Phädon die Seele beflügelt, Flügel nennt diess aber Basilides nicht, sondern πνεῦμα ἅγιον, zu welchem sich die υἱότης Wohlthat sowohl gebend als empfangend verhält. Erhoben von dem Geiste wie von einem Flügel erhebt die υἱότης den Flügel, d. h. den Geist, und als sie in die Nähe der feinen υἱότης und des die Welt aus Nichts schaffenden Gottes gekommen war, konnte sie ihn nicht bei sich behalten, weil er nicht gleichen Wesens war [1]), sondern wie für die Fische die reine und trockene Luft widernatürlich und verderblich ist, so war auch dem heiligen Geist wider seine Natur jene unaussprechliche, über alle Namen erhabene Region des nichtseienden Gottes und der υἱότης. Sie liess ihn nun in der Nähe der υἱότης, jener seligen unvorstellbaren und unbeschreiblichen Region, nicht ganz allein, noch getrennt von der υἱότης, sondern wie in einem Gefäss, das mit einer wohlriechenden Salbe gefüllt war, wenn es auch noch so sorgfältig entleert wird, auch ohne die Salbe noch ein Geruch der Salbe zurückbleibt, so war der heilige Geist zwar von der υἱότης getrennt, er hatte aber etwas dem Geruch der Salbe Aehnliches in sich, und wie nach der Schrift eine Salbe vom Haupte auf den Bart Aarons herabfliesst, so kam vom heiligen Geist ein Geruch von oben nach unten, bis zu der ἀμορφία und dem διάστημα, in welchem wir uns befinden. Daher fing die υἱότης an zurückzugehen, wie auf Adlers-Flügeln und dem Rücken getragen. So hat nun der heilige Geist seinen bestimmten Ort zwischen den ὑπερκόσμια und dem κόσμος und ist ebendesswegen das μεθόριον πνεῦμα, das als solches den Geruch der υἱότης bleibend in sich hat. In der weitern Entwicklung folgen die beiden Archonten als die Schöpfer

S. 321 ist αὐτὴν zu lesen. Wen sollte die υἱότης ἡ παχυμερέρα beflügelt haben als eben nur sich selbst?

1) Philos. S. 234, 9, ergänzt Miller die defekte Stelle des Manuscr. so: οὐσίας δὲ φύσιν εἶχε u. s. w. Es gibt diess jedoch keinen Sinn, da gleich nachher das Gegentheil gesagt wird: τῷ πνεύματι ἦν παρὰ φύσιν. Es muss οὐδὲ φύσιν εἶχε gelesen werden. Wie zuvor sowohl von der υἱότης als von dem θεὸς die Rede war, so wird jetzt zweierlei verneint, dass das πνεῦμα mit dem θεὸς ὁμοούσιον war, und dass es φύσιν εἶχε μετὰ τῆς υἱότητος.

Digitized by Google

und Vorsteher der Ogdoas und der Hebdomas und nach ihnen sollte es zu der von der Creatur erseufzten Offenbarung der Kinder Gottes kommen. Es kam daher das Evangelium in die Welt, aber wie kam es? Das unwandelbarste Gesetz der Weltordnung ist, dass alles von unten nach oben strebt, vom Schlechten zum Bessern, ebendesswegen kann aber auch, was einmal oben ist, nicht mehr herabkommen. Das Obere kann also nicht herab, und das Untere, die dritte υἱότης, die noch zurück ist und auch hinauf sollte, aber die Kraft nicht hat, den beiden andern nachzufolgen, kann nicht hinauf. Hier ist es nun, wo das πνεῦμα μεθόριον in's Mittel tritt, aber auch das πνεῦμα kann nicht herabkommen, es dient zur blossen Vermittlung und Basilides kann nicht bestimmt genug sagen, dass von der geistigen Substanz selbst, die das Wesen der υἱότης ausmacht, nichts herabgekommen sei. Die Verbindung geschieht nicht substanziell, sondern nur dynamisch, durch eine Wirkung in die Ferne, die Basilides durch die Vergleichung mit dem irdischen Naphtha erläutert, das, wenn es auch nur von einem Blick des Feuers aus weiter Ferne getroffen wird [1]), sich entzündet. So reichen von unten von der ἀμορφία des σωρός die Kräfte hinauf bis zu der υἱότης, indem der Sohn des grossen Archon der Ogdoas gleich dem Naphtha die Gedanken der jenseitigen υἱότης erfasst und empfängt durch die Vermittlung des auf der Grenzscheide zwischen der Welt und dem Ueberweltlichen stehenden Geistes. Auf diesem Wege einer reinen Gedankenmittheilung kommt das Evangelium als erleuchtendes Licht zuerst zu dem Sohn des grossen Archon und dem Archon selbst, sodann zu dem Sohn des zweiten Archon und diesem Archon und hierauf auch zu Jesus, dem Sohn der Maria. Ein so wichtiges Glied dieses Organismus ist das dem Horos des valentinianischen Systems analoge πνεῦμα μεθόριον, nur dass, während jener Horos dazu da ist, als Schranke und Grenze das Pleroma von der endlichen Welt zu trennen, die Bestimmung des πνεῦμα μεθόριον ist, die Communication zwischen dem Ueberweltlichen und der Welt, die sonst nicht möglich wäre, offen zu

---

1) So hat, wie auch ich glaube, Uhlhorn a. a. O. S. 29 die Lesart ὀφθεὶς Philos. S. 239 richtig erklärt.

Digitized by Google

erhalten. Es allein ist der lichte Punkt eines Weltliches und Ueberweltliches, Endliches und Unendliches in sich vereinigenden und wesentlich in dieser Einheit bestehenden Bewusstseins. Da es so rein vermittelnder und discursiver Natur ist, so ist es sehr bezeichnend, wenn es bei Clemens *τὸ διακονούμενον πνεῦμα* genannt wird. Nach den Philosophumena sind es nur Gedanken, die es dem Archon mittheilt, nach Clemens ist es ein in Worten vernehmbarer Laut (eine *φάσις*), durch die es dem Archon sich kund gibt, durch das Eine wie das Andere fällt ein erleuchtendes Licht von oben nach unten [1]).

Diess sind die Hauptpunkte, in welchen sich die fragmentarischen Mittheilungen des Clemens mit den Philosophumena vergleichen lassen. Was sich sonst bei ihm findet, wie namentlich die Erwähnung einer Ogdoas, in welcher die *δικαιοσύνη* und ihre Tochter *εἰρήνη ἐνδιατεταγμέναι* bleiben, passt schon weniger gut in das System der Philosophumena. Die Unbestimmtheit, mit welcher er nicht von zwei Archonten, sondern nur von einem von dem höchsten Gott verschiedenen Archon und nur von einer Ogdoas, nicht aber auch von einer Hebdomas spricht, scheint schon auf den Uebergang in die spätere Form des basilidianischen Systems hinzuweisen. Aus den übrigen Häresiologen ist nur ein Punkt der Vergleichung besonders hervorzuheben. Das bekannteste aus dem System des Basilides, dass er 365 Himmel gelehrt habe, deren Einheit der mystische Name Abraxas ausdrückt, lesen wir auch in den Philosophumena (S. 240), welche ihren grossen Archon den Abraxas nennen, während die Häresiologen an die Stelle desselben den von dem Archon verschiedenen an der Spitze des Ganzen stehenden höchsten Gott setzen. Uhlhorn vermuthet, dass der Abraxas mit seinen 365 Himmeln nicht zum ursprünglichen System des Basilides gehört habe, es scheint mir jedoch diess von keiner weiterer Bedeutung zu sein. Nach der Darstellung der Philosophumena theilt sich das Weltsystem in die beiden Regionen der Ogdoas und der Hebdomas, welchen die beiden Archonten vorstehen. Der grosse Archon ist

1) Philos. S. 239: *Ἡ γὰρ ἐν μέσῳ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐν τῷ μεθορίῳ τῆς υἱότητος δύναμις ῥέοντα καὶ φερόμενα τὰ νοήματα τῆς υἱότητος μεταδίδωσιν τῷ υἱῷ τοῦ μεγάλου ἄρχοντος.* Vgl. Clemens Strom. 2, 8: *ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος* etc.

Digitized by Google

der Demiurg der *κτίσις ἐπουράνιος* oder der *αἰθέριος* (S. 236), er beherrscht die *αἰθέρια, ἅτινα μέχρι σελήνης ἐστίν· ἐκεῖθεν γὰρ ἀὴρ αἰθέριος διακρίνεται.* Hier also ist der Ort, wo die Hebdomas beginnt, deren Vorsteher der zweite Archon ist, als der *διοικητὴς καὶ δημιουργὸς πάντων τῶν ὑποκειμένων*, nur wird davon noch des *διάστημα* unterschieden, in welchem *ὁ σωρὸς αὐτός ἐστι καὶ ἡ πανσπερμία*, da von diesem gesagt wird, dass es keinen *ἐπιστάτης ἢ φροντιστὴς ἢ δημιουργὸς* habe (S. 237). Man könnte nun zwar sagen, wenn einmal zwischen zwei Archonten, einer Ogdoas, und Hebdomas unterschieden werde, so sollte die Siebenzahl als die Grundzahl von 365 dem zweiten Archon den nächsten Anspruch auf den Abraxasnamen geben, allein die Achtzahl, deren Vorsteher der grosse Archon ist, kann auch als die Einheit aller auf der Siebenzahl als der Grundzahl beruhenden Himmel genommen werden, und dem zweiten Archon würde so nur die eigentliche Siebenzahl in ihrer besondern Beziehung zur sublunarischen Welt bleiben. In jedem Fall kann diese, übrigens ganz in der Weise der Gnostiker gemachte Welteintheilung, für das ursprüngliche System des Basilides nur eine sehr untergeordnete Bedeutung gehabt haben, und die Wichtigkeit, die man ihr in der Folge gab, beweist nur, wie sehr man von seinen grossartigen Anschauungen hinweggekommen war.

Sehr richtig hat Hr. Uhlhorn die Form des basilidianischen Systems, in welcher wir es aus Irenäus, Epiphanius und andern Schriftstellern kennen, für eine Verstümmlung des ursprünglichen erklärt. Sie soll dadurch geschehen sein, dass man den oberen Theil bis zum Archon der Ogdoas wegschnitt und nun mit diesem erst das System anhob, der dann natürlich zum *innatus Pater* erhoben wurde. Man kann nur noch fragen, womit diese Umgestaltung ihren Anfang nahm, und was die eigentliche Veranlassung zu ihr gab. Die einfachste Veränderung, die mit einem solchen System vorgenommen werden konnte, war, dass man, wie ja auch Clemens, ungeachtet seiner bessern Kenntniss des Systems, nur von einem Archon schlechthin spricht, aus den beiden Archonten blos Einen machte. Der Eine konnte nur die unterste Stelle einnehmen, und mag nun der erste Archon zum höchsten Gott erhoben oder der höchste Gott auf die Stufe des ersten Archon herabgerückt worden sein, man hatte so nur die gewöhnliche Unterscheidung des Weltschöpfers und des von ihm verschiedenen

höchsten Gottes. Dadurch war der ganze Gesichtskreis verengt und der Schritt geschehen, um von der Höhe des ursprünglichen Standpunkts in die breite Bahn des vulgären Gnosticismus einzulenken. An die Stelle des Evolutionsprocesses trat die Emanationsidee, und Dualismus und Doketismus in der concretesten Gestalt machten den Hauptinhalt des Systems aus; es erhielt im Ganzen einen wesentlich andern Charakter, in welchem der ursprüngliche sich kaum noch erkennen lässt[1]). Ebenso ging der sittliche Ernst, der sich in dem ursprünglichen System aussprach, in den den Basilianern schuldgegebenen Indifferentismus über. Der Hauptanlass zu dieser Umgestaltung aber lag ohne Zweifel in der Härte und Schwierigkeit der Abstraktion, von welcher Basilides ausging, um das Nichtseiende zur Voraussetzung des Seienden zu machen. Der abstrakte Begriff eines nichtseienden Gottes, der aus dem Nichtseienden eine Welt hervorbringt, die als die *πανσπερμία*, aus welcher alles erst werden soll, auch nur als ein Nichtseiendes angesehen werden sollte, war, wie ihn ja Basilides selbst so wenig festhalten konnte, eine zu starke Zumuthung für das populäre Bewusstsein. Da der eigentliche Begriff einer Schöpfung aus Nichts ohnediess der gnostischen Weltanschauung nicht zusagte, so hatte die überspannte Abstraktion nur die Folge, dass sie um so mehr in die entgegengesetzte materielle Vorstellung umschlug, wie diess ja auch sonst der gewöhnliche Gang der Dinge ist. Lehren, mit welchen das Zeitbewusstsein in einem weitern Kreise sich befreunden soll, müssen auch erst eine demselben zusagendere Form erhalten, und verlieren daher in ihrer Popularisirung mehr und mehr das Geistige und Originelle, das sie ursprünglich hatten.

---

1) In dieselbe Kategorie gehört die Taube, welche nach den *Excerpta ex scriptis Theodoti* im Anhange zu Clemens Alex. c. 28. die Basilidianer unter dem Namen *διάκονος* auf Jesum bei der Taufe herabkommen liessen. Das *διακονούμενον πνεῦμα*, das nach den Philosophumena sein *μεθόριον* auf keine Weise verlassen kann, kommt also jetzt selbst als *διάκονος* herab. Nach Irenäus Adv. haer. I, 24 soll der *innatus et innominatus Pater* seinen *primogenitus Nus* herabgesandt haben, um die in die Gewalt der weltschaffenden Engel gerathenen Seelen zu befreien. Gerade das also, was dem ursprünglichen System am meisten zuwider war, das *κατελθεῖν κάτω*, weil ja *οὐδὲν οὕτως ἀνόητόν ἐστι τῶν ἐν τοῖς κρείττοσι, ἵνα κατέλθῃ κάτω*, dieses *ἀνόητον* machte nun den Hauptinhalt des Systems aus.

Das Resultat dieser neuesten Untersuchungen über das System des Basilides ist sowohl für die Beurtheilung der neuen Geschichtsquelle, als auch für unsere Kenntniss der Gnosis nicht unwichtig. Zeigt sich die Darstellung des Verfassers der Philosophumena in einem Abschnitt, wie der den Basilides betreffende ist, als eine so selbstständige und wohlbegründete, so verdient sie auch in dem Inhalt des Werkes überhaupt mit um so besserem Vertrauen zu ihrer geschichtlichen Wahrheit geprüft zu werden, und die Gnosis selbst erscheint uns, je mehr wir sie in der Mannigfaltigkeit und Eigenthümlichkeit ihrer Formen kennen lernen, um so mehr in ihrer Bedeutung für die Geschichte jener ältesten Zeit. Es ist ganz besonders auch an dem System des Basilides, wie wir es jetzt aus der neuen Quelle kennen, zu sehen, welcher tief spekulative Geist jene Zeit in ihren innersten Gedanken bewegte und welcher formenreiche Gährungsprozess die Folge der Berührung war, in welche die philosophischen und mythischen Traditionen des Alterthums mit dem durch das Christenthum erweckten religiösen Bewusstsein und seinem positiven Inhalt kamen. Betrachtet man das basilidianische System aus diesem Gesichtspunkt, so charakterisirt es sich hauptsächlich auch durch die Stellung, die es sich zum Christenthum gibt. Ich habe dasselbe in meiner Gnosis bei der Classification der gnostischen Systeme zu denjenigen gestellt, bei welchen der Unterschied des Vorchristlichen und Christlichen als ein blos relativer erscheint. Die Richtigkeit dieser Ansicht wird auch durch die Darstellung der Philosophumena bestätigt. Das System hat schon in seiner äussern Erscheinung keine sehr in die Augen fallende christliche Farbe an sich. Die drei υἱότητες, die Söhne der beiden Archonten, das πνεῦμα μεθόριον sind nicht gerade spezifisch christliche Begriffe, die Christologie ist kein so bedeutender Theil des Systems, wie sonst, es gestaltet sich schon dadurch alles ganz anders, dass nichts substanziell Göttliches herabkommen kann, es ist von keinem zur Erlösung gesandten Aeon die Rede, sondern nur von dem Evangelium, dessen Kunde von der obersten υἱότης aus zu den beiden Archonten und nach diesen auch zu Jesus, dem Sohn der Maria, gelangt, und wenn auch Jesus die ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως und als solche freilich ein Centralpunkt des Systems ist, so ist es doch nur der längst vor ihm

begonnene Scheidungsprocess, in welchen er eintritt, um ihn zu vollziehen und an sich darzustellen. Sowohl das Partikuläre des Judenthums als das Positive des Christenthums tritt hier gegen das Universelle der philosophischen Weltbetrachtung sehr zurück. In dieser Hinsicht ist das Verhältniss der beiden Archonten noch besonders bemerkenswerth. Der zweite steht tief unter dem ersten, dem grossen Archon, dem Vorsteher der Ogdoas, dem Schöpfer des Himmels und Regenten der ganzen vom Himmelsfirmament bis zum Mond sich erstreckenden Region, dem Haupt der Welt, in dieser untergeordneten Stellung ist er als der Gott der mit Moses gesprochen hat, wie er ausdrücklich genannt wird (S. 238), der Gott des Judenthums. Dieses Verhältniss ist zwar auch wieder das umgekehrte, da in dem Entwicklungsgang der Offenbarung das Partikuläre und Specielle über dem Allgemeinen steht. Was in der ἄῤῥητος ὀγδόας noch ein verschwiegenes Mysterium ist, ist in dem ῥητόν der ἑβδόμας das ausgesprochene Wort der Offenbarung. Aber in keinem andern System wird die Identität und Continuität der durch das Ganze der Weltentwicklung hindurchgehenden und von Stufe zu Stufe zum klareren Bewusstsein sich entwickelnden Offenbarung der Kindschaft Gottes so festgehalten, wie in dem basilidianischen. Es ist derselbe Process, der von Anfang an nur darauf hinzielt, alles was zur υἱότης gehört, auszuscheiden, und dahin zurückzubringen, wohin es seiner Natur nach gehört. Nur um die wesentliche Identität dieses der Welt immanenten geistigen Bewusstseins sowohl mit sich selbst, als insbesondere mit dem Christenthum recht klar zu machen, ist jedem der beiden Archonten ein Sohn beigegeben, der als der Repräsentant seines geistigen Bewusstseins nur der bildliche Ausdruck für die Wahrheit ist, dass auch schon in den, dem Christenthum vorangehenden Weltperioden von Adam bis Moses, und von Moses bis Jesus dem Bewusstsein der Menschheit eben das nicht verborgen geblieben sei, was den Inhalt des christlichen Bewusstseins ausmacht. Daher wird der dem grossen Archon beigegebene, und zu seiner Rechten sitzende Sohn selbst Christus genannt (er ist der παρακαθήμενος Χριστὸς S. 239), das was er dem Archon zum Bewusstsein bringt, ist dasselbe Evangelium, das von der obersten υἱότης ausgegangen

in seiner weitern Folge auch zu Jesus kommt, und Jesus selbst, obgleich er nur der Sohn der Maria ist, da dieses letzte *διάστημα*, wie ausdrücklich gesagt wird (S. 237), keinen besondern Vorsteher mehr hat, steht ganz auf derselben Linie mit den Söhnen der beiden Archonten als der bleibende Träger des geistigen Bewusstseins, das in den beiden Archonten und ihren Söhnen nur bildlich personificirt ist. Die Einheit der Weltentwicklung und Weltordnung ist eigentlich der innerste Gedanke des basilidianischen Systems, worin auch die Fragmente bei Clemens mit den Philosophumena ganz zusammenstimmen. Dass Moses nur Einen Tempel Gottes errichtet habe, sollte wie Clemens sagt, nach Basilides zu erkennen geben, dass es nur Eine Welt gibt (*μονογενὴς κόσμος* Strom. 5, 4), und als allgemeines auch für das sittliche Bewusstsein geltendes Weltgesetz sprach er es aus, dass alles in einem harmonischen Verhältniss zum Ganzen stehen müsse (*ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα* Strom. 4, 12). In den Philosophumena wird nicht nur immer wieder hervorgehoben, dass alles *κατὰ φύσιν* und *καιροῖς ἰδίοις* geschehe, sondern auch, dass es nur so geschehe, wie es von Gott voraus beschlossen und bestimmt ist [1]). In keinem System hat daher die gnostische Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott so wenig zu bedeuten, wie hier, Basilides selbst behandelt im Grunde die beiden Archonten als blosse Personificationen, die in den abstrakten Begriff, dessen concreter Ausdruck sie sind, sich wieder auflösen. Daher fügen sie sich ohne alles Wiederstreben mit demüthiger Anerkennung der Schuld ihrer Selbsterhebung der höhern, sie degradirenden Weltordnung, sobald sie derselben sich bewusst geworden sind.

---

1) Philos. S. 237 die oben S. 133 angeführte Stelle. S. 243 wird vom Erlöser gesagt, er sei *ἐν τῷ μεγάλῳ προλελογισμένος σωρῷ*. Dass der Archon sich erhebt und einen Sohn erzeugt, geschieht nach dem Plan des *οὐκ ὢν θεός*. *Ταῦτα γὰρ ἦν πάντα προβεβουλευμένος ὁ οὐκ ὢν θεὸς ὅτε τὴν πανσπερμίαν κατέβαλεν.* Ganz übereinstimmend hiemit sagt Clemens Strom. 4, 12. im Sinne des Basilides: *ἡ πρόνοια εἰ καὶ ἀπὸ ἄρχοντος, ὥς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται* (wenn sie auch äusserlich an ihn geknüpft ist und er zunächst als der dabei Thätige erscheint) *ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ.*

Digitized by Google

THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. FERD. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

DR. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

FÜNFZEHNTER BAND.
JAHRGANG 1856.

ZWEITES HEFT.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.
1856.

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

I. Schweizer, über Schneckenburger's vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs (zweiter Artikel) 163

II. Baur, der erste petrinische Brief, mit besonderer Beziehung auf das Werk: Der petrinische Lehrbegriff. Beiträge zur biblischen Theologie, so wie zur Kritik und Exegese des ersten Briefes Petri und der petrinischen Reden, von Lic. Dr. Bernh. Weiss, Privatdocenten an der Universität zu Königsberg. Berlin 1855. 193

III. Köstlin, über die Entstehung des Buchs Henoch . . 240

IV. Volckmar, über den Simon Magus der Apostelgeschichte und den Ursprung der Simonie 279

Die Theologischen Jahrbücher erscheinen in vierteljährlichen Heften von durchschnittlich mindestens neun Bogen. Vier Hefte bilden einen Band; Titel und Inhaltsverzeichniss werden dem vierten Hefte beigegeben werden. Das Erscheinen der Hefte ist für die Zukunft so geordnet, dass das erste Heft jedes Jahrgangs noch vor dem Anfang des Jahrs, die weiteren regelmässig von drei zu drei Monaten ausgegeben werden.

Der Preis des Jahrgangs (welcher nicht getrennt wird) beträgt n. 6 fl., 3 Thlr 18 ngr.

Für Inserate werden 4½ kr., 1¼ ngr. pr. Zeile, für Beilagen (400 in ⅛ oder ¼ Bogen) 1 Thlr berechnet.

Digitized by Google

I.

Ueber Schneckenburger's vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs.

Von

Dr. Alex. Schweizer.

Zweiter Artikel.

Der Einfluss des in der Lehre von den guten Werken gewählten Ausgangspunktes auf die Betrachtung aller übrigen Lehren.

Von dem in unserm ersten Artikel besprochenen Ausgangspunkte wird in Kapitel 2 übergegangen zur Lehre vom christlichen Leben in seinem Verlauf, seinen realen Potenzen und seiner allgemeinen inneren Beschaffenheit. Einmal zum Ausgangspunkte gewählt, muss die Lehre von den guten Werken dieser ihr zugetrauten, die reformirte Eigenthümlichkeit wurzelhaft begründenden Bedeutung gemäss, erhebliche Verschiebungen in allen übrigen Kapiteln des reformirten Lehrsystems zur Folge haben. Wie weit dadurch auch die lutherische Lehre, wenn die quietistische Stimmung auch in übertriebener Weise als Wurzel der lutherischen Lehreigenthümlichkeit geltend gemacht wäre, Verschiebungen und Missdeutungen erlitten hätte, mögen die genauern Kenner dort selbst untersuchen.

Schneckenburger führt im Kapitel vom christlichen Leben zuerst aus, „wie eigentlich nur auf Seite der Reformirten das Bedürfniss sich geltend gemacht habe, die verschiedenen Stufen im Fortschreiten des Christenlebens sorgfältig zu unterscheiden (S. 166 f.); denn der Lutheraner, in der Rechtfertigung

schon seine Befriedigung findend, habe kein Interesse, den Gerechtfertigten in seiner stufenweisen Entwicklung zu betrachten; bei der Erbsünde und im Gefühl der Sündhaftigkeit halte man sich an die Rechtfertigung selbst und scheue einen katholischen Heiligkeitsdünkel, misstraue auch einem Arndt und den Mystikern, welche dieses praktische Interesse kund geben. Bei den Reformirten hingegen sei die Hervorhebung des stufenweisen Fortschreitens uralt, auch hielten sie einen Grad von Vollendung schon hienieden für erreichbar, den der Lutheraner nicht einräumt, und benutzen diese erreichbar erachtete evangelische Vollendung als Antrieb für unser Streben."

Schneckenburger leitet auch diese reformirte Besonderheit ab aus der schon geschilderten mehr reflektirenden, abstrakten und praktischen Stimmung des frommen Selbstbewusstseins (S. 166). Beim Lutheraner sei subjektiv praktisch nur das, dass er als Sünder der beständigen Busse und Erneuerung bedarf, um im Glauben sich stets der Rechtfertigung zu getrösten; die ihm abstrakt vorschwebende Möglichkeit eines Wachsthums in christlicher Vollkommenheit werde ihm nicht Antrieb zur Bethätigung. Nicht sein eigenes Werden, nur der Herr ist das, worin er das absolut Werthvolle findet. Er ist conservativ, nicht prognostisch gestimmt (S. 167). Erst mit dem Pietismus sei die Lehre vom *ordo salutis* aufgekommen (S. 168), eine der reformirten, die Reflexion auf das Subjekt mit sich führenden, ähnliche Betrachtungsweise. Nach reformirter Anschauung habe sich eben in dieser stufenweisen Fortschreitung die Realität des neuen Lebens zu entwickeln, und im Streben von einer Stufe zur folgenden die Wahrheit der Wiedergeburt sich darzulegen (S. 171). Eben erst durch die Wiedergeburt sieht man sich recht zum Wachsen angewiesen (S. 171), ja bis zu einem, freilich immer nur relativen Vollendungsgrade, von dem der Lutheraner nichts hören will (S. 172).

„Diese Lehren seien rechte Kundgebungen der eigenthümlich reformirten Züge. Einmal sei es das Bedürfniss des Verstandes, die Continuitä dieses und des jenseitigen Zustandes festzuhalten; dann diene jene Lehre von der Vollkommenheit dem praktischen Streben." (S. 174 f.)

Digitized by Google

Auch hier genügt mir diese Erklärung nicht, die an das nun einmal „abstrakt reflektirende und praktische“ Selbstbewusstsein der reformirten Frömmigkeit appellirt. Ich finde wieder den viel einleuchtenderen Grund zu allen diesen Lehren in der Prädestinationsidee, im Interesse, das Erwähltsein an sich realisirt zu finden und darum die Stationen dieser Realisirung sorgfältig zu lehren. Ebenso leite ich das Erreichbarglauben einer relativen evangelischen Vollkommenheit davon ab, dass ein nur göttliches Werk, ein Gotteswille sich im Subjekt verwirklicht, der kräftig genug ist, im Einzelnen so hohe Grade der Vollendung herbeizuführen, als die Natur der Dinge, namentlich das Sein der Seele im irdischen Körper überall auf Erden schon zulässt.

Von hier aus geht der Verfasser (S. 182) über zu den realen innern Potenzen des christlichen Lebens, zur mystischen Inwohnung, die er mit besonderem Nachdruck hervorhebt.

„Statt auf die prognostische Succession achte die lutherische Betrachtung mehr auf den virtuellen Inhalt des christlichen Lebens, auf die verschiedenen gleichzeitigen Qualitäten, die der Verstand in demselben unterscheidet. Die *unio mystica*, die Einheit des Menschen mit dem Göttlichen sei das Wesen aller Religion, und darum endlich wieder zu beachten. Gerade hierin zeige sich wieder eine Verschiedenheit beider Confessionen (S. 183), an der sich beide recht merklich kennzeichnen; schon die Stellung des Lehrstücks von der *unio mystica*, aber auch die vorzugsweise beliebten Bezeichnungen seien in beiden Lehrbegriffen ungleich.“

„In der lutherischen Dogmatik hat diese Lehre ihren Ort meist beim *ordo salutis*, jedenfalls nach der Rechtfertigung und Wiedergeburt, da erst durch diese das mystische Verhältniss zu Stande kommt als eine Hauptseite des Gnadenstandes (S. 184). *Unio mystica* (*cum deo*) ist der technische Ausdruck, unterschieden von *unio sacramentalis*, *moralis* und *personalis*. Es ist eine Einigung mit der gottmenschlichen Person und dadurch mit dem göttlichen Wesen selbst, Gemeinschaft mit dem wesenhaft inwohnenden Göttlichen; denn der heilige Geist ist nun real geschenkt und wir sind real mit Christo verbunden, nicht blos

Digitized by Google

moralisch. Es ist also viel etwas höheres, als die blosse Wirkung des heiligen Geistes, durch welche der Glaube entsteht, gleich wie die reale Vereinigung mit Christus viel mehr ist als die blosse Ergreifung seines Verdienstes im Glauben. Zwischen diese Ergreifung und die reale *unio* tritt die göttliche Zutheilung der *justificatio* ein, so wie zwischen die Glauben wirkende Operation des heiligen Geistes und die *inhabitatio* desselben eben jene mit der Rechtfertigung vor sich gehende *dotio spiritus s.* eintritt. Zuerst musste man (S. 185) mit dem Glauben fassen die Vergebung der Sünden um des Verdienstes Christi willen, darin bestehe die Rechtfertigung; alsdann erst wohnt Gott wahrhaft in uns und Christus wirkt in uns. Zwar ist der Glaube die allgemeine subjektive Lebensform, in welcher der Mensch auch seine mystische *unio* mit Christus hat, behält und ausübt (S. 186), aber als subjektive Bedingung ist er noch nicht das Wesen dieser *unio* selbst; er kann die *unio* nicht zu Stande bringen, sondern nur nach ihr verlangen und der geöffnete Mund sein für die Speise des Lebens. Immer betone man diese *unio* als eine *vera, realis et arctissima conjunctio substantiae hominis fidelis cum substantia trinitatis et carnis Christi*, die mehr sei als eine nur moralische Gemeinschaft und Harmonie der Affekte, mehr als eine blosse *ἐνέργεια* oder *gratiosa operatio.* Da auch die göttliche Allgegenwart schon als eine Einigung der göttlichen Substanz mit dem Menschen gedacht wurde, *unio generalis* im Gegensatz zu blos operativer Präsenz, so wird unsere *unio mystica* auch von dieser unterschieden als eine ganz neue Art von *approximatio essentiae*, als ein *modus supernaturalis* (S. 187). Die Sache ist unbegreiflich, aber real wie die Menschwerdung, doch keine völlige Trans- oder Consubstantiation; denn die göttliche und die menschliche Natur bleiben verschieden, daher auch Gott wieder weichen, die *unio* gelöst werden kann."

„Dieses Dogma ist die Basis aller lutherischen Mystik, der höchste Ausdruck für die nach Innen gehende Richtung der lutherischen Frömmigkeit (S. 188). Wenn die Trinität selbst wesenhaft dem Subjekte inwohnt, mit dem Pulsschlag des eigenen Lebens es durchdringt: was fehlt denn wesentlich an der *beatitudo viatorum*, zu jener nicht erst durch Werkthätigkeit zu

Digitized by Google

erringenden, nicht erst jenseits in Besitz zu nehmenden, sondern mit der Rechtfertigung beginnenden und blos zu conservirenden Seligkeit?"

Von reformirter Seite würde man antworten, eines fehle doch und bleibe auffallend, dass bei so hoch gesteigerter *unio* mit Gott doch nur ein geringerer Grad sittlicher Heiligung zulässig sein soll, als die Reformirten bei ihrem weniger mystischen Begriff von dieser *unio* dennoch für erreichbar halten; dass bei so grossem Interesse an der Gnadenglückseligkeit ein entsprechendes Interesse an der Heiligung nicht vorhanden sei; dass eben darum jene „mystische Ueberschwänglichkeit" bei so wenig ihr entsprechender Heiligung leicht mit Einbildung versetzt sein könne. Schneckenburger erinnert „an das Verhältniss dieser Lehre zu dem lutherisch so tiefen Sündengefühl und der so stark ausgesprochenen *tenacitas peccati originalis*. Es sei aber eben der durchaus sittliche Charakter der Subjektivität (S. 189) des Menschen selbst bei jener Einwohnung Gottes festgehalten, wenn man das Unheilige im natürlichen Lebenszuge nicht übersehe, und ihm gegenüber stete Busse und demüthige Selbstverleugnung beständig die höchste praktische Aufgabe bleibt, ja wenn unsere Sünden auch hier noch Todsünden werden und ein Zurückweichen der göttlichen Natur aus uns veranlassen können."

„Das Medium dieser Einwohnung der Trinität ist das mit dieser selbst verbundene Fleisch, d. h. die menschliche Natur Christi (S. 190); die *unio personalis* ist der Urtypus, verschieden und doch analog unserer *unio mystica*. Christus ist, obwohl stellvertretend, doch das Urbild der wahren, erlösten Menschheit, die ja eigentlich thun sollte, was er stellvertretend thut. Die reale Mittheilung seiner *caro*, seiner göttlich angefüllten und mit dem *Logos* persönlich geeinten Menschheit bringt die *unio mystica* der Glaubigen mit Gott zu Stande. So wenig bleibe Christus als blos zugerechneter dem Subjekt fremd. Darum sei auch die Sakraments-Mittheilung Christi eine so besondere Realität. Der alttestamentliche Fromme habe dieses nicht, daher das A. T. vom N. T. mehr geschieden wird als bei den Reformirten."

Wir haben gerne verweilt bei dieser schönen Auslegung des

Digitized by Google

sicherlich wichtigen und charakteristischen Lehrstücks, welches in neuerer Zeit so unbeachtet geblieben ist. Vergleichen wir nun auch, was als die reformirte Lehre gegeben wird.

„Hier ist schon der Ausdruck (S. 194) *unio mystica* selten, man sagt lieber *unio cum Christo* oder *cum deo*. In der Regel ist davon die Rede vor der Justification und Wiedergeburt, nicht selten bei der christologischen Erlösung oder bei der Prädestination. Um mir Justification, Adoption und Seligkeit vindiciren zu können, muss ich Christus, der Alles dieses verdient hat, nicht ausser mir schauen, sondern seine Gerechtigkeit als die meinige ansehen, der *unio* mit ihm gewiss sein. Diese *unio* ist also nicht Folge (S. 195), sondern Bedingung der Justification, gleich schon mit dem Aufgehen des Glaubens gegeben, somit rein durch die Operation des den Glauben gebenden heiligen Geistes, also das, was die Lutheraner *unio moralis* nennen (S. 196). Eine reale Verbindung soll sie auch sein, aber nur der Art, wie die *communio* der Gläubigen unter einander. Der Glaube selbst ist (S. 197) die Realität der *unio*, das Inwohnen Christi in uns und unser Wohnen in Christo [1]). Diese mystische Kirchenidee (S. 199) ist lutherisch von den Sakramenten absorbirt. Die reformirte *unio* ist an sich im Erwählungs-Rathschluss schon gegeben, im ersten Glaubensakt schon potenziell da und hat sich nur für das Bewusstsein noch auszuwirken (S. 202). Dem Lutheraner erscheint eine blos derartige *unio* als eine subjektiv spiritualitische (S. 204). — Auch das Inwohnen des heiligen Geistes ist immer nur das Wort und die Gaben des heiligen Geistes, nicht sein Name gibt Leben und Wesen selbst. Schweizer alterirt dieses, indem er ascetische Ausdrücke dogmatisch premirt. So wohnt der Vater in uns nur durch den heiligen Geist, d. h. die neue Kreatur in uns ist dieses. Die Reflexion hat überhaupt die Schranken zwischen Unendlichem und Endlichem fixirt (S. 205). Darum ist nun auch in der *unio* der praktische Trieb über das blos zuständliche Bewusstsein vorherrschend. Wir sind bei Christo nur erst im Glauben, gehören aber zu ihm in den Himmel, was erst realisirt werden muss. Alles ist prak-

1) Pajon, als er so lehrte, wurde von den Reformirten missbilligt.

tisch subjektiv gefasst. So kennt auch Schleiermacher kein anderes Inwohnen Gottes als nur das Gottesbewusstsein als Bewusstsein absoluter Abhängigkeit. Kurz das vom Gottbewusstsein beseelte praktische Streben ist dem Reformirten die Gemeinschaft mit Gott, weil nur durch göttliche Causalität in ihm seiend (S. 209). Dem Lutheraner dagegen ist das Gottesbewusstsein des gläubig Gerechtfertigten das Bewusstsein einer durch Gottes herablassende Gnade gewonnenen realen Inwohnung des göttlichen Wesens und des Gottmenschen."

„Ganz ähnlich gestaltet sich die Lehre von der Person Christi (S. 212) und auch die vom Abendmahl, wo reformirt keine andere Mittheilung statt findet, als nur die auf der wirksamen Gottheit Christi und dem heiligen Geiste ruhende, d. h. das Glaubensleben selbst. Der Gottmensch, nunmehr verjenseitigt, ist nur so bei uns, wie wir im Glauben bei ihm sind (S. 217). Lutherisch aber ist die reale *unio* etwas besonderes neben dem Glaubensleben (S. 222), reformirt ist Christus das aufgegangene Selbstbewusstsein der Menschheit als der Gottmenschheit (S. 223). Hiefür genügt nun den Reformirten eine blosse Offenbarungstrinität, die Lutheraner bedürfen der Wesenstrinität. Reformirt ist der Allgenugsame die ewige Causalität des in der Verbindung mit ihm bestehenden Heiles, indem er durch sein absolutes Decret die Menschen im Gottmenschen zu sich erhebt. Gott ist *actus ad extra*, daher kann unsere *unio* auch nur Aktivität werden (S. 224). Die Prädestination ersetzt die Trinität nach ihrer unmittelbaren religiösen Bedeutung; sie gibt der reformirten *unio* ihren Ton."

Dieses im Allgemeinen adoptire ich sehr gerne als zu meiner Erklärung der reformirten Besonderheit gehörig. Abgesehen davon, dass Schneckenburger der reformirten Rechtfertigung immer zuschiebt, sie setze eigentlich die Heiligung [1]) in osiandrischer Weise schon voraus, und abgesehen von der doch etwas gewagten Anwendung ganz moderner Bezeichnungen, ist hier eine wirkliche Verschiedenheit sehr fein dargelegt. Wie soll nun aber dieselbe erklärt werden?

---

1) Wogegen Calvin sehr bestimmt vgl. m. Centraldogmen I. S. 246.

Schneckenburger resumirt (S. 225), „die beiden Anschauungen verrathen einen verschiedenen metaphysischen Grundbegriff. Der Reformirte kann „vermöge seines Reflexionstandpunktes“ das Unendliche nur in der Scheidung vom Endlichen vorstellen, so dass letzteres nur abhängig und bestimmt sein kann von der absoluten Causalität und Kraft. Der Lutheraner durchbricht im religiösen Instinkt den Reflexionsstandpunkt durch Anwendung der Kategorie der Immanenz, er fasst das Unendliche im Endlichen.“

Diese Differenz gehört zu den ziemlich allgemein anerkannten, aber die Thatsache erklärt sich Schneckenburger wiederum aus einer differenten Art des frommen Selbstbewusstseins, die er einfach als nun einmal gegeben voraussetzt, daher denn seine genetische Erklärung eben keine ist. Er bleibt stehen bei einem Gegebenen, das selbst gar sehr der Erklärung bedarf. Warum folgen die Lutheraner einem „Instinkt, der sie das Reflexionsselbstbewusstsein durchbrechen“ heisst, die Reformirten aber nicht? Warum haben jene den praktischen Trieb nicht wie diese? Warum jeder Theil seinen besonderen „metaphysischen Grundbegriff“ über das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen? Wäre von zwei Individuen die Rede, so liessen sich solche Fragen abweisen mit Berufung auf die Individualität der Individuen; aber wer zweifelt daran, dass es sehr gute Lutheraner gibt mit gar nicht so passiv gestimmtem Selbstbewusstsein und sehr gute Reformirte mit vorherrschend beschaulicher, nach Innen gehender Richtung? Statt eine besondere psychologische Stimmung als das letzte vorauszusetzen, die nicht weiter erklärlich wäre, fragen wir lieber, durch welche in der Reformation aufgetretene Interessen ein Lehrbegriff hervorgerufen worden sei, der, verglichen mit dem lutherischen, das stärkere Reflektiren und die praktische Bethätigung begünstigt. — Da nun Schneckenburger selbst nicht umhin kann, überall doch wieder auf die Prädestinationsidee zurückzuweisen, und zugibt, diese „sei als Protest wider die paganisirende Kreaturvergötterung gerichtet worden, als der nähere Ausdruck der absoluten Causalität des Unendlichen“: so folgt ja hieraus ganz von selbst auch dasjenige in der reformirten Eigenthümlichkeit,

Digitized by Google

welches so eben dargelegt worden ist, das Bedürfniss, Gott vor neuen wie vor alten Vermischungen mit Kreatürlichem und Endlichem sorgfältig zu schützen. Zeigt sich dabei ein reflektirendes Verfahren, so ist doch der Reflexionstrieb sicherlich nicht der Erzeuger dieser Lehrideen selbst; zeigt sich ein abstraktes Reflektiren, so wird man es, wenn in dieser Lehrregion minder, dafür in anderen Dogmen, nicht geringer bei den Lutheranern finden. Empfinden diese die Erbsünde und ihre Folgen mehr als strafwürdige Schuld, die Reformirten aber mehr als das zum ewigen Verderben gereichende (freilich verdiente) Elend; so wird letztere Empfindung doch nicht reflexionsartiger sein als die erstere, noch abstrakter, wohl aber ein Gefühl, in welchem das Abhängigsein von Gottes Ordnungen und Willen vorherrscht; denn sein verborgener Wille ist's, der mit Adams Uebertretung solche Folgen zusammengeordnet hat, wie Calvin erinnert, „dass abgesehen von dieser von Gott nun einmal verhängten und uns kund gethanen Anordnung kein Mensch sich in Adams Uebertretung betheiligt erachten würde; denn was ginge die Sünde eines Andern uns an?“ [1]).

Ohne die Ausführung der lutherischen *unio mystica* näher zu untersuchen, kann ich nicht umhin, an dem, was als die reformirte gegeben wird, einiges auszustellen. Es wird einfach als reformirt bezeichnet, „dass das Einwohnen Christi eigentlich wie das des heiligen Geistes nur ein operatives sei, nur Christi Bild und des heiligen Geistes Gnadengaben, nicht aber ihr wesenhaftes Leben selbst dem Gläubigen einwohne“, und „dass dieses Alles nur das Glaubensleben der neuen Kreatur selbst sei.“ Bevor ich diese Exposition kannte, habe ich dargestellt, wie eine solche Lehre von Pajon zu Saumur sei gepredigt und nachher als der Keim seiner heterodoxen Neuerung erkannt worden [2]). Im Gegensatz zum *Pajonismus* wurde der Lieblingsbegriff der Reformirten festgehalten, die *gratia convertens et sanctificans*, welche füglich als das Seitenstück zur lutherischen *unio mystica* zu betrachten gewesen wäre. Das charakteristische, dass die Wesenseinwoh-

1) Ebend. I. S. 362.
2) Theol. Jahrbücher 1853. S. 3. 8. — Centraldogmen II. S. 571.

Digitized by Google

nung Gottes im Menschen immer limitirt wird, hätte sich auch in dieser Lehre gezeigt, nicht aber, dass die wirksame Anwesenheit des heiligen Geistes eine blos moralische sei, sondern gerade auch eine hyperphysische, eine mystische, unerklärliche genannt wurde. Wenn Einige (besonders die amyraldische Schule) sie etwa als „moralische" bezeichneten, so thaten sie es blos in der Absicht, die Vorstellung blinder, naturkraftartiger Einwirkung abzuwehren, geben aber immer zu, dass sie dem Moralischen nur analog sei; die Orthodoxen aber vermieden lieber den Ausdruck „moralisch" in dieser Lehre und wiesen ihn zurück.

Dass ich (S. 204) ascetische Ausdrücke dogmatisch premirend die reformirte Grundansicht wesentlich alterirt hätte, wo ich in meiner Dogmatik von einer Realmittheilung des göttlichen Lebens und Wesens rede, kann ich nicht einräumen. Ich habe eben zwischen den Begriffen göttliches Leben und Wesen sorgfältig den reformirten Unterschied gemacht und der alten Dogmatik die reale Mittheilung des göttlichen Wesens an den Menschen so wenig zugeschrieben, dass ich selbst bei der Incarnation zeigte, wie sehr limitirt sogar in Christo die Menschwerdung des Wesens gelehrt wurde. „Gott gebe seine Wesenheit zu erleben" ist der stärkste Ausdruck, den ich als die Wurzel der Trinitätslehre mir gestattete [1]). Auch blieb Alles so gefasst, dass das Grundgefühl als Abhängigkeit bezeichnet wurde. Da Schneckenburger keine Stelle citirt, so weiss ich nicht, worauf sein Tadel sich bezieht und würde selbst überrascht, wenn man mir Stellen nachwiese, die so zu fassen wären, wie er sie tadelnd gefasst hat.

Auch Schneckenburger vergleicht das reformirte Unterscheiden des göttlichen und des geschaffenen Wesens gegenüber der lutherischen Neigung, beide mehr geeint zu denken, und erinnert an das reformirte *finitum non capax infiniti.* Warum soll aber diesem ontologischen oder metaphysischen Begriff die Priorität von der Gottesidee und Frömmigkeit selbst zukommen? warum soll der „Reflexionsstandpunkt" erst dieses Reinhalten der Gottesidee von allem Geschöpflichen erzeugen? Dass man vorerst besondere metaphysische Begriffe gehabt hätte und

---

1) Dogmatik II. §. 75. vgl. §. 76.

alsdann nur nach Maassgabe dieser das fromme Bewusstsein habe sich gestalten lassen, ist eine sehr künstliche Annahme. Es erscheint viel natürlicher, das antikatholische fromme Setzen der Idee des absoluten Wesens als das primitive anzuerkennen, das sorgfältig reflektirende aber in der doktrinellen Durchführung dieser Idee als das dienende. Nicht eine an sich schon bestehende verschiedene Ontologie hat die Duplicität der protestantischen Lehrbegriffe erzeugt, sondern wesentlich kann nur eine verschieden gefasste Anschauung der katholischen Missbräuche diese Verschiedenheit hervorgerufen haben. Darum war von Anfang an der reformirte Wahlspruch: Gottes alleinige Herrlichkeit und ausschliesslich entscheidende Gnade; das *finitum non capax infiniti* ist zwar ein doktrinelles Axiom geworden, aber niemals die leitende, treibende, begeisternde Idee der Reformation selbst gewesen. Aus jener protestantisch geschärften, religiös christlichen Idee, die sofort in der Prädestination das schlechthin Abhängigsein des Geschöpfs von Gott, des sündhaften Menschen von der Gnade und Gnadenwahl zum lehrhaften Abschluss strebte, ergab sich sowohl das Bedürfniss, sich das Erwähltsein durch die Früchte davon sicher zu machen als auch das sorgfältige Reinhalten des göttlichen Wesens von aller kreatürlichen Beimischung, somit das vorsichtige Lehren wie über die Menschwerdung des *Logos* so über die *unio mystica*, und nicht minder das sorgsame Unterscheiden der göttlichen Gnadenwirksamkeit selbst von den Wirkungen der Gnadenmittel.

Unter dem Titel „die allgemeine Beschaffenheit des christlichen Lebens an sich, seine Auswirkung nach Qualität und Quantität" zeigt Schneckenburger (S. 224 f.), „dass nach reformirter Lehre der ganze Verlauf unter die allwirksame göttliche Causalität gestellt sei, unter welche auch alle subjektive Willensbestimmung falle. Eben als das Produkt dieser Causalität sei das christliche Leben in seiner ganzen Entwicklung wesentlich gleichartig. Nach lutherischer Lehre bringe dagegen die Idee der Immanenz Gottes etwas specifisch Neues, so dass das christliche Leben nicht in ununterbrochener Kette gleichartigen Seins fortschreite. Zuerst ist die geistgewirkte Receptivität da, dann trete mit der *unio mystica* ein nicht

Digitized by Google

blos graduell sondern specifisch Neues ein, denn die reale Einwohnung sei mehr als die blosse Glaubenserwerbung durch den Geist, wie auch die Mittheilung des Leibes Christi im Abendmahl etwas positiv Neues sei (S. 227). Reformirt gehe dieses Alles in das Glaubensleben zusammen, und gebe nur Stationen der sich explicirenden Grundqualität, d. h. des Glaubens. Ja so scharf man das natürliche und das neue Leben trenne, so zeige sich doch eine Neigung im concreten Individuum, sogar auch diesen Unterschied zum blos quantitativen zu degradiren, und zwar in Folge der Prädestination. Der Erwählte soll vor seiner Wiedergeburt zwar unter dem Zorne sein, so dass er in diesem Zustande sterbend verdammt würde, dieses kann aber nicht geschehen, also ist er schon dort Gegenstand der göttlichen Liebe, nur noch nicht *actu justificatus*, jedoch wesentlich verschieden von den Sündern, die nicht erwählt sind [1]) (S. 227). Ebenso zeige sich die Abneigung vom qualitativen Unterscheiden darin, dass die Menschheit im Ganzen vor und nach Christus, die mosaische und die christliche Oeconomie wesentlich identischen Glauben hat, die Sakramente des N. T. nichts wesentlich Neues geben, das von denen des A. T. nicht auch verliehen worden wäre. Selbst der Gegensatz der Juden und Heiden werde in alexandrinischer Weise zum blos relativen (S. 231). Auch die Menschwerdung Gottes, wie der Sündenfall bringen nichts absolut Neues; Alles sei nur die Auswirkung des combinirten Schöpfungs- und Prädestinationsdecretes, alle Störungen, wie der Sündenfall nur Oscillationen, die selbst mit in den Urplan aufgenommen waren (S. 232). Die Menschwerdung sei nur das Urälteste, welches zu bestimmter Zeit hervortritt, und die Vollendung der Dinge einleitet. Alles sei zusammengehalten durch die Allmacht und ihre determinirende Wirkung."

„Lutherisch dagegen ist die Weltentwicklung ein Werk qualitativer Gegensätze, die in scharfen Rissen fortschreiten, so dass Gott selbst in Mitleidenschaft tritt. Real abgebrochen wird die nach dem Urplan gesetzte Weltharmonie; eine kosmische Störung wird durch die das Göttliche verdrängende Potenz der

1) Calvins: *non pari conditione sunt conditi*, welches selbst Bullinger nicht gleich einleuchtete. Vgl. Centraldogmen I. S. 226.

Digitized by Google

sündlichen Freiheit. Die Erlösung ist die göttliche Gegenwirkung, die Menschwerdung wirkt nicht Vollendung, sondern Restituirung. Das Weltende ist nicht blosse Umformung, sondern Vernichtung der Weltsubstanz. Die Reformirten scheinen selbst den realen sittlichen Gegensatz zu ermässigen, oder dann in Gott selbst verlegen zu müssen, Manichäismus".

Sehr scharf ist auch hier der Unterschied beider Lehrbegriffe auf die Spitze geführt. Ich werde aber nicht erst zeigen müssen, dass die ganze Exposition ein Beweis ist für meine Auffassungsweise der reformirten Besonderheit, indem eben die unabänderliche Bestimmtheit aller in der Zeit geschehenden Dinge durch den ewigen Weltplan der göttlichen Decrete schon gegeben ist und darum der Weltplan, so wie er ist, durch gar nichts gestört werden kann, Gott nicht ein Wesen sei, welches die Welt anders gewollt hätte, als sie herauskommt, wie schon Zwingli erinnert. Dass nur quantitative Entwicklungsgegensätze, nicht aber qualitative für die Reformirten zulässig seien, ist dennoch eine Uebertreibung, der wirkliche Sachverhalt ist nur dieser, dass alle, auch die qualitativen Gegensätze im Weltprocess und Menschenleben von der Einheit des göttlichen Weltplanes umfasst seien und diese niemals aufheben, durchbrechen, zerreissen können. Nicht metaphysische Schulbegriffe, sondern die fromme Energie der Gottesidee ist die Quelle dieser Lehrweise gewesen.

Weiter wird die lutherische Verlierbarkeit mit der reformirten Unverlierbarkeit des Gnadenstandes verglichen (S. 233). Da den Reformirten der Verlauf des christlichen Lebens bei blos quantitativen Unterschieden ein *Continuum* ist, so ist dasselbe auch ein unabreissbares, während die Lutheraner die andere Ansicht haben, eine *gratia amissibilis* und *justificatio reiterabilis*, einen *lapsus totalis regenitorum*, namentlich durch die Sünde wider den heiligen Geist, welche gerade nur ein *justificatus* begehen kann (S. 234). Die Reformirten wenden ein, dass die *certitudo salutis* fehlen müsste, wenn der Gnadenstand verloren gehen könnte, dass das ewige Leben als solches unzerstörbar sei, dass Gottes Allmacht selbst, sowie Christus unkräftig erscheine, wenn er die Seinen nicht schützen könnte; die unabänderliche Erwählung begründe dieses Alles".

Digitized by Google

Da sich hierin wieder meine Ansicht gerechtfertigt zeigen will, so bemerkt Schneckenburger, „alle diese objektiven Gründe bilden nur die Folie für die Forderungen des religiösen Subjektes, das eine sichere Zuversicht der Seligkeit bedürfe (S. 235), welche erst im Beharren bis an's Ende sich ganz ergebe".

Ich muss hier wiederholen, was ich im Nachwort zu meiner Dogmatik [1]) schon erklärt habe, dass sich von selbst verstehe, auch die Reformirten seien aus subjektivem Seligkeitsbedürfniss, wie zur Reformation, so zur ganzen Gestaltung ihrer Lehre gekommen, somit menschlich und anthropologisch, wenn man dieses so nennen will. Hat aber ihr Bedürfniss sofort die Alles, namentlich alles Erlösungsheil entscheidende absolute Gottesidee den falschen Seligkeitsmitteln als die allein ausreichende höchste Idee gegenübergestellt, von welcher der ganze Lehrbau getragen wird, während die Lutheraner die Glaubensrechtfertigung der Werkheiligkeit gegenüberstellten: so werde jenes mit Recht ein theologisches, objektives, dieses ein anthropologisches, subjektives Lehrprincip genannt, wenn gleich auch die Reformirten aus menschlich subjektiven Bedürfnissen zu ihren Lehren gekommen sind, wie die Menschen zu Allem menschlich zu kommen pflegen. Ich habe anderswo ausführlich gezeigt, wie erst lange nach Luther, der die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes auch behauptet hatte, die lutherische Theologie zuerst im Strassburgerhandel bestimmt von dieser Lehre zurückgetreten ist [2]). Die reformirt geltend gemachten Interessen waren allerdings die unabänderliche Erwählung, die Ehre Gottes, die schützende Treue Christi und des heiligen Geistes. Auch hat man nicht ohne Grund einen Widerspruch sehen wollen zwischen der *justificatio iterabilis* und der Unwiederholbarkeit des Taufsakramentes (S. 254). Wenn dieses Sakrament bei'm Wiederaufgerichtwerden gefallener Wiedergeborner immer noch fortwirkt, so sollte auch die ursprünglich wiedergebährende Gnade selbst noch vielmehr fortwirken. Nachdem Schneckenburger selbst eingeräumt hat, die Lehre von

1) Theol. Jahrbücher 1848. S. 61 f.
2) Centraldogmen I. S. 428. 445 f.

Digitized by Google

der Perseveranz gründe sich auf die feste Erwählung, kann die (S. 23) versuchte andere Erklärung nicht mehr viel bedeuten, „weil den Reformirten der Glaube wesentlich *notitia* sei, so könne derselbe darum nie wieder ganz erlöschen, und werde das praktische Verhalten doch immer wieder herstellen; er wurzle ja in einer realen Communikation des heiligen Geistes, sei dessen eingegossener *habitus;* bei den Lutheranern sei der Glaube wesentlich *fiducia* und könne darum verloren gehen. Die reformirte Lehre sei hier wieder der katholischen näher, laut welcher der Glaube auch nicht durch jede Todsünde verloren geht; nur trenne man dort Glauben und Gnade, was reformirt untrennbar sei".

Wir haben schon gesehen, dass der reformirte Begriff des Glaubens doch auch die *fiducia* zum wesentlichen Element hat, aber wenn es anders wäre und nach arminianischer Lehre die *notitia* vorherrschen sollte, wäre sicherlich nicht diese psychologische Qualität der Grund, warum der Glaube nie mit der Wurzel ausrottbar sein soll; auch geht ja dem Lutheraner bei'm völligen Abfall gar nicht blos die *fiducia* verloren, sondern die so ungemein gottsubstanzliche *unio mystica* mit. Gerade die Arminianer scheiden die *fiducia* vom Glauben, fassen ihn mehr nur als *assensus et notitia* und eben sie lehren die Verlierbarkeit des Glaubenslebens [1]). Es bleibt einfach dabei, dass im Glauben ein göttlich gewirktes, auf unabänderlichem Rathschluss Gottes ruhendes Werk erkannt wird, welches darum sicher ausgeführt wird. Freilich wird (S. 245) dagegen erinnert, „wenn die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes diesen Grund hätte, so müsste er in stetiger Vollkommenheit erhalten und gesteigert werden; da aber die reformirte Lehre ein Fallen der Begnadigten in weitem Umfang zugebe, nur nicht ein totales Entwurzeltwerden des Gnadenstandes, so müssen andere Gründe zu dieser Lehre geführt haben. Der Grund sei (S. 244) der abstrakte Satz von der Sichselbstgleichheit des Selbstbewusstseins an sich in allen verschiedenen Modifikationsweisen", kurz das vorher besprochene Fehlen qualitativer Gegensätze. Wie sollten wir aber den refor-

1) Centraldogmen II. S. 101. 105.

Digitized by Google

mirten vorerst allerlei „abstrakte Sätze“ zutrauen und den Lehrbau als Folge derselben begreifen können? Schneckenburger kommt ja doch wieder (S. 246) mit dem viel richtigeren Grunde, „Gott könne keinen nach ewigem Rathschluss Gerechtfertigten dann wieder verdammen und in definitive Verdammniss fallen lassen“. Also das Gegründetsein des Heils in der ewigen Gnadenwahl, das Gotteswerk, welches im Gnadenstand sich verwirklicht, ist der Grund, warum er nicht total verlierbar ist, die Ehre Gottes, die reformirte Gottesidee, oder wie Schneckenburger ja selbst sagt (S. 248): „das absolute Bestimmtsein des Endlichen vom Unendlichen“. Dass darum doch die Wiedergebornen nicht in stetiger Fortschreitung vollendet werden, sondern zeitweise schwer fallen, ist kein Einwurf wider diese Erklärung; steht vielmehr mit ihr im besten Einklang. Es ist eben Gottes Wille nicht, seine Gnadenmacht allen Erwählten in gleicher Weise und immer mit stetiger Kräftigkeit zuzuwenden; er will vielmehr die ihm beliebigen Bedingungen des Menschseins gewähren lassen; er will namentlich, dass wir immerdar seine Gnade als blosse Gnade erkennen, was unmöglich wäre, wenn sie wie eine stets leuchtende Sonne ein Theil unserer Lebensbedingungen selbst zu sein schiene.

Die weitern lehrreichen Erörterungen dieses Abschnitts übergehend kommen wir (S. 265) zu dem Titel subjektive Gewissheit des Heils und Rückblick. „Reformirt falle das Leben im Gnadenstand und die subjektive Heilsgewissheit nicht zusammen; letztere kann als wahr vorkommen und erstere kann sein ohne die letztere“. Genauer sollte von absoluter Heilsgewissheit gesagt werden, dass sie nicht gleich im Beginn des Glaubens schon fertig sei, und dass die permanente Trugzuversicht des *reprobus* doch aus den fehlenden Früchten erkennbar sei; so wie bei den Lutheranern wohl auch nicht das Gegentheil schlechthin gemeint war.

Der Rückblick besagt (S. 268): „Lutherisch sei die subjektive Heilsgewissheit in und mit dem Glauben da und könne nur mit diesem selbst stärker und schwächer werden; reformirt sei der Glaube selbst nicht unmittelbare Gewissheit, sondern müsste seine Realität dem Subjekte erst durch die praktische

Digitized by Google

Bethätigung bewähren". Wir haben dieses schon auf das rechte Maass zurückgeführt, dass nemlich gar nicht der Glaube in sich ohne *fiducia* sei [1]), sondern eben seine eigene *fiducia*, d. h. er selbst, nur dann wahrhaft da sein könne, wenn er sich auch in seinen, ihm nothwendigen Früchten erweise. Es scheint also hier mehr ein methodischer als ein sachlicher Gegensatz beider Confessionen vorzuliegen. Sachlich wäre nur die ganz andere Differenz, dass bei entscheidender absoluter Prädestination der Glaube eben nicht mehr als das oberste entscheidende gelten kann, sondern nur als die wurzelhafte subjektive Realisirung. Weiter: „Lutherisch ist das Heil der ewigen Seligkeit die unmittelbare Consequenz der Justifikation und potenziell in dieser enthalten; reformirt ist das Inbesitznehmen dieses Seligkeitsheils von dem in der Rechtfertigung gegebenen Anrecht an dasselbe noch unterschieden und erst mittelst der Werke zu realisiren". — Auch hier mussten die Ausdrücke äusserst fein gewählt werden, um eine Differenz bezeichnen zu können. Es liegt aber eine sehr fliessende Modifikation vor, deren Grund wieder kein anderer sein kann, als dass nach reformirter Anschauung die Gnadenerwählung die ewige Wurzel aller subjektiven Heilsrealisirung ist. Wer kaum erst gläubig und gerechtfertigt stirbt, gelangt sofort in den Besitz der Seligkeit, wer aber noch länger hienieden lebt, wird, so gewiss er gläubig und gerechtfertigt ist, nun auch ordentlicher Weise auf dem Wege der Heiligung zu seinem ihm bestimmten Ziel geführt. Es wäre doch stark, wenn wirklich der Lutheraner jedem, der sich gerechtfertigt glaubt, die ewige Seligkeit so zugetheilt dächte, dass auf die dazwischen liegende Heiligung sehr wenig Gewicht zu legen wäre. — „Beiderseits lehrt man eine *obsignatio spiritus s.;* aber reformirt wirke der heilige Geist unmittelbar auf das Subjekt, indem er es bekehrend den Glauben schafft und auch ausserordentliche Offenbarungen gibt; alle andern Geistesoperationen sind bedingt durch die subjektive Bethätigung der ursprünglich vom heiligen Geist geschaffenen Glaubenskraft.

1) Dass die *remissio peccatorum* erst das *consequens et effectus fidei* sei, wurde als arminianische Lehre zurückgewiesen. Centraldogmen II. S. 103.

Digitized by Google

Das Zeugniss des heiligen Geistes stützt sich blos auf die schon im Subjekt ausgewirkte Qualität, lehrt blos kennen, was schon da ist. Lutherisch hingegen ist es das unmittelbar Innerste, allen inhärirenden Wirkungen des Geistes vorgehend und gehört zur rechtfertigenden Gnade (S. 269). Reformirt ist es ein Mitzeugen mit unserm Geiste, lutherisch das beginnende Zeugniss; reformirt muss selbst dieses Zeugniss bewährt werden durch Ausübung dessen, was seine Frucht ist, die *certitudo salutis* ist also eine reflektirte: weil ich an mir dieses praktische Verhalten finde, so darf ich die Seligkeit hoffen. Dem Lutheraner ist nur die imputirte Gerechtigkeit Christi (S. 276) das, wodurch er sich selig weiss, hingegen ist die inhärirende Zuständlichkeit ihm eher eine demüthigende, da er nichts wahrhaft Gutes in sich findet und die eigene Bethätigung nicht so unmittelbar vom heiligen Geiste ableitet; er braucht nur der Gnade im Glauben gewiss zu sein. Der Reformirte aber muss wissen, dass er zu den Objekten der Gnade gehöre, dass er ein Erwählter sei" (S. 279).

Auch diese feine Vergleichung, welche den Gegensatz wohl wieder etwas zu stark geltend macht, zeugt eher für die hier vertheidigte, als für die Schneckenburger'sche Art, die reformirte Besonderheit zu begreifen. Am meisten interessiren uns die auch diesen Abschnitt schliessenden allgemeinen Reflexionen (S. 285). „Es sei der Unterschied des idealen und des Reflexionsstandpunktes, der die auseinandergehenden Lehrweisen begründe. Jener, der lutherische, sucht das Unendliche im Endlichen zu fassen und eine gewisse Identität, nicht Einerleiheit beider festzuhalten; dieser, der reformirte, scheidet das Unendliche vom Endlichen und fasst das Letztere nur unter der Form der Abhängigkeit und Bestimmtheit von jenem, daher sich etwa die Tendenz zeigt zu einer Vernichtung des Endlichen in pantheistischer Allwirksamkeit Gottes wie bei Zwingli. — Das durch Gott gesetzte Ich ist das unter allen Umständen sich selbst gleiche, das Bewusstsein darüber unverlierbar, aber ein reflektirtes, nicht unmittelbares, erst durch die Tiefe der Selbstbethätigung gewonnen und bewährt. Den Halt für das Selbstbewusstsein bildet nicht die Rechtfertigung und historische Erlösung durch Christus, sondern die ewige Seligkeit nach der Zeit und die ewige

Digitized by Google

Auswahl vor der Zeit (S. 287). Das Ideale ist nicht gewiss, bis es sich in empirischer Realität dargestellt hat. Dabei ist das Subjekt Organ der göttlichen Causalität. Daher geringere Werthlegung auf die Lehre als festes System gegenüber der Frömmigkeit (?), entschiedenere Lösung vom traditionellen Zusammenhang mit der alt (?) katholischen Kirche und geringere Pietät gegen die äussere Kirche und gegen jede Autorität". —

Ich meine das immer theilweise Richtige und theilweise nicht Zutreffende dieser Bestimmungen schon erwiesen zu haben. Das Interesse, das Unendliche im Endlichen zu fassen, ist als „idealer Standpunkt" sehr unbestimmt bezeichnet, da Schneckenburger gerade im Interesse seiner Ansichten den lutherischen Standpunkt viel natürlicher einen realistischen nennen sollte; und auf der andern Seite kann das Interesse, „Gott vom Geschöpf schärfer zu unterscheiden", nicht in den vagen Begriff vom Reflektionsstandpunkt untergebracht, noch weniger blos hieraus abgeleitet werden. Gerade die den Reformirten zugeschriebene Ansicht dürfte am meisten als Idealismus bezeichnet werden, weil sie die ächte Realität des Seins nur in der Idealwelt des göttlichen Weltplans findet, wie denn nicht etwa nur Zwingli, sondern auch Jurieu kein Bedenken trug, die empirische Geschöpfeswelt, jener idealen Realität gegenüber, einem Schattenspiel zu vergleichen, in einer höchst merkwürdigen comparativen Dogmatik, die derselbe über die Centraldogmen verfasst hat [1]). — Dass nicht die Rechtfertigung und Christi historisches Erlösungswerk den Halt des reformirten Bewusstseins bilde, ist nur insofern ein zutreffendes Wort, als jene wirklich nicht das in höchster Instanz Entscheidende sind, sondern sie seien nur in der zeitlichen Verwirklichung des ewigen Rathschlusses das wurzelschlagende Moment, aus welchem erst andere hervorgehen. — Dass „das Ideale nicht gewiss sei bis es in empirischer Realität seine Probe gefunden", ist auch ein zweideutiges Wort; denn das Ideale ist freilich gewiss, ganz felsenfest wahr und wirklich; nur wissen wir arme, durch Sünde noch verwirrte Menschen nicht sicher, welchen Inhalt dieses Ideale mit Bezug auf

1) Meine Centraldogmen II. S. 543 f. geben sie im Auszug.

Digitized by Google

uns einzelne Personen habe, ob wir in der so sehr realen Idealität des göttlichen Weltplansrathschlusses zur Seligkeit durch Christus erwählt seien oder nicht; blos mein Glaube, dass ich erwählt sei, bedarf für mich und für menschliches Erkennen der empirischen Realisirung und Erprobung. Was die geringere Pietät gegen die äussere Kirche betrifft, so kann ich diese vollends nicht einräumen. Wahr ist, dass der lutherisch Fromme mehr Devotion hat gegen das geistliche Amt und mehr auf die Sakramente abstellt; hingegen gerade was man Pietät nennt oder Ehrfurcht mit Pflichtleistungen, soll ja auf reformirter Seite sich finden und eine „organisirte Kirche", die man durch pflichtmässige Befolgung ihrer Ordnungen ehrt, ohnehin.

Im zweiten Band folgt das dritte Kapitel „das christliche Leben in seinem Beginn und Ursprung", unter welchem Titel die Rechtfertigung, Wiedergeburt und Bekehrung, namentlich das Verhältniss dieser drei Begriffe untereinander zusammengefasst wird. „Das protestantische Hauptdogma hat seine Basis im Uebergang aus dem Zustande der Sünde und Schuld in den der Gnade oder des neuen christlichen Lebens. Als psychologisches Ereigniss aufgefasst heisst er Wiedergeburt, als Willensbethätigung der in beiden Zuständen mit sich identisch bleibenden Persönlichkeit Bekehrung, als ideal-reale Veränderung der Relation zwischen dem menschlichen Subjekt und dem Göttlichen durch das letztere — Rechtfertigung. Hier nun, auf dieser gemeinsamen Grundlage, finde sich zwischen beiden Confessionen eine Differenz, welche auf ihre tiefste Eigenthümlichkeit zurückgeht. Der Lutheraner lasse bei diesem Uebergang in die neue Zuständlichkeit den theologischen Gesichtspunkt der Rechtfertigung vorgehen, mit welcher erst die Wiedergeburt eintrete; dem Reformirten aber folge die Rechtfertigung erst auf die Wiedergeburt, so dass die anthropologische Betrachtungsweise hier die wichtigere ist, die primäre. Ja, streng genommen fällt die Rechtfertigung gar nicht zusammen mit dem Anfangspunkt, sondern erst in den Verlauf des schon begonnenen neuen Lebens. Die Bekehrung wird von beiden Confessionen gleich sehr verlangt, aber in verschiedenem Sinne. Dem Lutheraner besteht sie in Reue und Glauben, und

Digitized by Google

ist somit die Bedingung der Rechtfertigung oder des eigentlichen Beginns des christlichen Lebens, auf welche die positive praktische Bethätigung erst folgen kann. Dem Reformirten ist die Bekehrung schon eine positive Bethätigung der Spontaneität, welche der Rechtfertigung gleichfalls vorausgeht, eben die Wiedergeburt als schon geschehen voraussetzt, und nöthig ist, um derselben bewusst zu werden, somit ihre eigentliche Verwirklichung ist. Freilich wird alles durch die göttliche Causalität, durch die *vocatio* gewirkt, was wieder die reformirte Reflexion ist" (S. 3).

Hier gebe ich wieder zu, dass der Reformirte nicht bei der Rechtfertigung stehen bleibt und sich beruhigt, sondern erst in der göttlichen Causalität. Aber gerade darum kann nur irrig gesagt werden, die primitive Anknüpfung des neuen Lebens sei eine anthropologische Bethätigung. Es ist viel natürlicher, das sich gerechtfertigt wissen im Glauben, somit den lutherischen Gesichtspunkt einen anthropologischen zu nennen, den reformirten aber einen theologischen. Das Dringen auf praktische Nachweisbarkeit ist eben nicht das Primitive, sondern das abgeleitete, und das unmittelbare Sichwerfen auf die göttliche Causalität ist keine blosse Reflexion, sondern ein so unmittelbarer Gemüthsakt, als nur immer das Bauen auf die Rechtfertigung.

Uebrigens bezweifle ich sehr, dass die Begriffe, Wiedergeburt und Bekehrung, so bestimmt unterschieden worden seien, da man sie als wesentlich das Gleiche bezeichnend für einander gebraucht hat. Liest man z. B. Calvins *Antidotum* wider die Tridentinerbeschlüsse [1]), so würde, wer Schneckenburger's Ansichten mitbrächte, ohne Anderes meinen, eine lutherische, nicht eine reformirte Exposition vor sich zu haben. Nicht das ist das Reformirte, dass man eine christliche Lebensbethätigung vor der Justifikation vorausdenkt, sondern dass man die, einerseits Vergebung d. i. Rechtfertigung, andererseits bekehrende Wiedergeburt, jene als völlige, diese als erst beginnende, schenkende göttliche Gnade als das Allem vorhergehende und entscheidende hervorhebt. Selbst in symbolischen Lehrcanones der Genferkirche heisst es sehr bestimmt: *imputatio justitiae Christi praecedit sanc-*

1) Centraldogmen I. S. 241 f. 243.

Digitized by Google

tificationem [1]), und nie hätte ein rechtgläubiger Reformirter anders gelehrt.

Schneckenburger schildert aber weiter „die leicht erkennbare Differenz beider Lehrbegriffe betreffend die Rechtfertigung“ (S. 7). Direkt an dieser Lehre selbst gebe es feine Abweichungen der Reformirten, die weniger vom Ueberwuchern der Prädestinationslehre her seien, als vielmehr erst hiezu geführt haben dürften (S. 8). Die reformirte Rechtfertigungslehre habe eine gewisse Verwandtschaft mit der osiandrischen (S. 20), trotz Calvins Polemik gegen diese. Bewusst und unbewusst habe Lange dieses verrathen, indem er in den rechtfertigenden Glauben schon die Liebe aufzunehmen bemüht sei“. — Der Lutheraner kann nie (S. 12) sagen, die Rechtfertigung folge auf den Glauben als dessen Effekt, was dem Reformirten sehr nahe liegt, obschon er das arminianische verwirft, dass der Glaube für sich eine rechtfertigende Kraft habe. Auch ihm ist der Glaube nur das empfangende Organ, aber er hat schon reflektirt auf die Entstehung des Glaubens durch die göttliche Vokation. Der Glaube ist Effekt der *vocatio*, erste Gabe der *gratia applicatrix*, daher die Rechtfertigung nur als Effekt des Glaubens gefasst werden muss, als zweites in der gesetzmässig fortschreitenden Heilsthätigkeit, welche den Glauben als erstes Moment gesetzt hat (S. 13). Der Lutheraner dagegen lässt das Gläubigwerden und die Rechtfertigung identisch zusammenfallen, *regeneratio est justificatio*. Der Mensch wird nicht vorher wiedergeboren und darauf hin erst gerechtfertigt, sondern durch denselben göttlichen Akt wird er beides. Reformirt kann das Subjekt gläubig sein, ohne darum schon gerechtfertigt zu sein; man premirt die Qualität, welche schon vorhanden sein muss, um der Justifikation fähig zu machen. So zeige sich wieder die verständige Unterscheidung der Momente, das Vorherrschen der Causalitätskategorie (S. 15), die genetische Betrachtungsweise. Das Subjekt muss dasjenige schon sein, wofür es deklarirt wird, muss schon reell mit Christus verbunden sein, erlöst und wirksam berufen; die *imputatio Christi* muss *secundum veritatem* sein, es

1) Ebend. II. S. 465.

muss schon nicht mehr ein Sünder, sondern ein Gläubiger sein (S. 16), mit beginnender *justitia inhaerens*. Gerne lässt man die göttliche Thätigkeit, welche Glauben weckt und welche rechtfertigt, zusammen fallen als Ausfluss aus der ewigen Wahl" (S. 18).

Dass an dieser feinen Zeichnung etwas sei, lässt sich nicht leugnen, ich würde aber auch diese, von der lutherischen Lehrweise etwas abgehende, Modifikation einfacher nur davon herleiten, dass die Lutheraner den protestantischen Standpunkt in letzter Instanz in der Rechtfertigungslehre festmachen, daher die schlechthin blosse Imputation, das schlechthin blosse *organum receptivum* des Glaubens auf's schärfste bestimmen mussten; die Reformirten aber diess beides zwar auch lehren, aber auf die schrofferen Formen darum weniger halten, weil sie den antikatholischen Boden, schon in höherer Region durch die desto schlechthiniger geschärfte Prädestination gesichert wussten, aus welcher das Gläubigwerden und die Rechtfertigung erst folgt. Wer die Dinge so begreift, wird Alles, was Schneckenburger hier ausführt, viel einfacher und angemessener so stehen lassen, wie es sich gibt, und es viel weniger über sich selbst hinaus steigern. Er wird nicht sagen, „dass es Gläubige geben könne, die darum nicht auch schon gerechtfertigt seien", sondern blos, dass die dem Gläubigen anhaftende Rechtfertigung ihm so wenig als das Gläubigsein schon vom ersten Moment an vollendet zum Bewusstsein gekommen sein müsse. Auch das erklärt sich dann sehr leicht, dass die mehr lutherische Schärfe in der Rechtfertigungslehre doch auch bei den Reformirten mit vorkommt. Osiandrisches wird man nichts einräumen, wenn man Calvins Polemik unbefangen liest und dazu vergleicht, wie ein Auberry und Lescaille mit dergleichen Annäherungen an Osiander so entschieden verworfen worden sind.

Weiterhin wird zuerst die lutherische Rechtfertigungslehre (S. 45) näher in ihrer Eigenthümlichkeit dargestellt, „die Rechtfertigung als ein Gott immanenter Akt, dessen Resultat dem Subjekt in's Bewusstsein tritt, durch denselben Glauben, unter dessen Bedingung der göttliche Akt für das Subjekt vorgeht. Die Justifikation ist Vergebung der Sünde, ihr Effekt ist die *adoptio, unio mystica* und *dotio spiritus s.;* Gott rechtfertigt prin-

Digitized by Google

cipaliter, die Sakramente instrumentaliter (S. 46). — Für jedes Individuum hat ein innertrinitarischer Akt statt, in welchem der Vater als Richter, der Sohn als Intercessor handelt. Dennoch ist die menschliche Person bedeutend genug, das trinitarische Werk wieder abreissen zu können. *Electio* und *justificatio* fallen nicht zusammen" (S. 55).

Ich halte es für unrichtig, die hohe Bedeutung der menschlichen Subjektivität in der genuin lutherischen Richtung finden zu wollen, da diese vielmehr der reformirten im Herabdrücken der menschlichen Person, im Behaupten des *servum arbitrium* ganz verwandt gewesen ist, und offenbar erst durch kirchliche Erfahrungen veranlasst wurde, die von Luther behauptete Unverlierbarkeit des Gnadenstandes fallen zu lassen, wie ich in den Centraldogmen es nachgewiesen habe. Man muss sehr von subjektiven Wünschen bestimmt sein, um den lutherischen Lehren ein starkes Interesse an der freien Selbständigkeit des Menschen abzulocken, welches nur die Socinianer entschieden gehabt haben.

Die reformirte Rechtfertigungslehre wird (S. 63) geschildert als „wesentlich subjektive Freisprechung, begründet in der objektiv göttlichen als Ursache. Aber der göttliche Akt deklarire nur ein schon vorhandenes Christoeinverleibtsein statt es zu wirken. Denn Christo unirt sei das Subjekt schon im ewigen Erwählungsrathschluss und realisirt werde er, sobald sich das Subjekt der Rechtfertigung bewusst wird. Subjektiv wächst und schwankt die Justifikation. Ein besonderer göttlicher Justifikationsakt für den Einzelnen ist nicht nothwendig (S. 79), da mit dem Aufgeben des Glaubens auch das Justificirtsein aufgeht. Alles ist wesentlich schon fertig" (S. 84).

Hier ist wiederum die reformirte Besonderheit nur in der entscheidenden Bedeutung des ewig Beschlossenen zu suchen, alles andere ist nur die Folge der Gnadenwahl.

Ueber den rechtfertigenden Glauben wird (S. 92) bemerkt, „dass die Reformirten weit mehr von der *fides salvificans* reden, in welcher schon enthalten ist, dass sie rechtfertige. Der Glaube ist die vom heiligen Geiste gewirkte Vereinigung mit Christus, die dann ihre Entwicklung und ihre Stadien hat. Im Begriff Glauben herrsche die (S. 110) theoretische Seite vor, daher sein Objekt

Digitized by Google

abstrakter gefasst werde, dass Gott nämlich vergeben wolle im ewigen Rathschluss. Lutherisch sei es concreter Christus und sein Verdienst." — Ich erkläre dieses wieder einfach nur so: der Reformirte hat ganz dasselbe concrete Glaubensobjekt, Christi Versöhnungswerk, durchaus nicht ein abstrakteres, aber dieses Objekt ist nicht die selbstständig letzte, sondern im göttlichen Weltplan schon festgesetzt, daher dort erst in der ewigen Gnadenwahl die alles entscheidende Begründung unseres Heils gewahrt wird.

Nun erst kommt Schneckenburger Kap. 10 zu dem christlichen Leben nach seinem objektiven letzten Grund, (S. 135) zunächst zum *Consilium salutis*. „Das im Glauben zu ergreifende Heil wäre mein Verdienst, wenn der Glaube nicht selbst auch rein geschenkt würde von Gott. Daher das Prädestinationsdogma (S. 136). Der Lutheraner hält sich dafür an die allgemeine Heilsanstalt und ihr ewiges Beschlossensein von Gott." Ohne Zweifel ist aber dieses die Sache der Arminianer, zumal wenn beigefügt wird: „Gott wolle ernstlich Aller Seligkeit und nur vorhersehend könne er über die Einzelnen vorherbestimmen, ob sie selig oder verdammt werden sollen"; denn im 16. Jahrhundert neigte die lutherische Lehre nur schüchtern und verlegen dahin, bis die von den Reformirten verworfene arminianische Lehre sich ihnen immer mehr zu empfehlen anfing. Die Wittenberger erklärten noch öffentlich, „Hunnius habe nie gesagt, die Erwählung sei *ex praevisa fide* und wenn er es gesagt hätte, würde er einen öffentlichen Wiederruf thun" [1]).

Wie unpsychologisch ist überdies die Annahme, zuerst sei das Subjekt gläubig und dann hintenher reflektire es, dass „sein Gläubigsein selbst auch rein als Geschenk Gottes zu betrachten sei." Ich denke, der Glaube fühle sich in sich selbst schon als eine gnädige Gotteswirkung im Subjekte.

Endlich (S. 151) kommt Schneckenburger auf die Prädestinationslehre, die er überall voraussetzen musste. Dass „die *vocatio* nicht von der äussern Predigt, sondern als Wirkung vom heiligen Geiste ausgeht", ist wieder ganz die uns

1) Centraldogmen I, S. 565.

Digitized by Google

bekannte Richtung auf die göttliche Causalität selbst, welche zwar Werkzeuge haben aber niemals etwas von ihrer eigenen Kraft abtreten kann an etwas, das nicht Gott selbst ist. Daher „hängt es einzig von Gottes ewig festem Willen ab, ob Wort und Sakramente hier auf diesen Menschen wirksam sind oder nicht", wie der Consensus Tigurinus sagt, aber freilich auch die Augsburger Confession den heiligen Geist nennt, der wirke, „wo und wann er will." Es ist zwar lutherische Lehre geworden, „dass die Gnadenmittel *ex parte efficientis* immer kräftig seien, wenn nicht die sündliche Selbstbestimmung des Menschen den Effekt verhindert." „Diese Differenz aber in der Lehre von den Gnadenmitteln wurzle nicht in der von der Prädestination, die vielmehr selbst nur ein abgeleitetes Produkt ist, obwohl sie dann freilich wieder zurückwirkt (S. 152), sondern in der Idee der Rechtfertigung rein aus Gnaden" (S. 153).

Ich meine, ganz dasselbe Interesse, Gott allein als Retter zu verehren, Alles nur der Gnade zuzuschreiben, habe sich gleich sehr in der Prädestination wie in der Lehre von den Gnadenmitteln ausgesprochen, nicht weniger in der Christologie und in allen andern Punkten. Zwingli und Calvin sagen es ja, kein Stücklein des Heils dürfe auf etwas Kreatürliches als namentlich auf die Sakramente, ihre Materien und Worte gebaut werden. Ganz gut ist bemerkt (S. 153), „die eigentliche Genesis der absoluten Prädestinationslehre sei das Bewusstsein, dass nicht nur Gott allein uns hilft, sondern dass auch mein Annehmen dieser Hülfe Gottes Werk sei." Mit dieser Bemerkung soll freilich wieder gewonnen werden, dass die Prädestinationsidee nicht primär, sondern erst sekundär und abgeleitet im frommen Bewusstsein der Reformirten entstanden sei, erst durch allerlei Reflexion und Abstraktion, somit unterhalb einem ganz andern herrschenden Gemüthsinteresse, wie Calvin die Lehre ja daran anknüpfe, „dass unser Heil erst dann gewiss sei, wenn wir die Ursache desselben in Gott, in seiner ewigen Erwählung finden, in einer ganz unbedingten Causalität."

Dass das Bedürfniss des Subjekts nach Zuversicht und Gewissheit des Heils ein Hauptmotiv zur Prädestinationslehre sei, wird Niemand läugnen; die ganze Reformation ist ja aus der

Digitized by Google

Sorge für das wahre und sichere ewige Heil hervorgegangen, aus dem Seligkeitsinteresse gegenüber den falschen Mitteln und Wegen zur Seligkeit. Dieses Sichsehnen, Suchen und Nennen der wahren und allein ächten, sicheren Art, wie sündhafte Menschen selig werden, heisst in der lutherischen Weise: „wir werden gerechtfertigt allein durch Glauben; in der reformirten: wir werden selig einzig kraft Gottes freier Gnade", welche unbedingt, von uns unverstanden, aber sicher Gottes würdig alles Heilsleben, das Erwachen des Glaubens, die Rechtfertigung, die Heiligung und die endliche Verherrlichung, hervorruft oder nicht hervorruft. — Gewiss ist die Ausbildung dieser frommen Grundidee zum Prädestinationsdogma erst von mancherlei Reflexion, Folgerungen, Abstraktionen bedingt; aber um gar nichts weniger ist auch die Ausbildung der lutherisch letzten Idee „Vergebung sei allein durch Glauben zu empfangen", zum Dogma der Rechtfertigungslehre von ebenso viel Reflexion, Folgerungen und Abstraktionen abhängig, weil im ausgebauten Dogma erst die Grundidee, welchem es dient, lehrhaft begründet werden soll. — Da nun ebendasselbe Seligkeitsinteresse die Lutheraner zum „Erlangen der Vergebung allein durch Glauben" und die Reformirten zum „Seligwerden allein durch den Gnadenwillen Gottes" geleitet hat, und sodann zur scharfen Ausbildung des vorherrschenden Dogma dort der Rechtfertigung, hier der Prädestination: so kann man nicht in anderem Sinn als von der lutherischen Rechtfertigungslehre von der reformirten Prädestinationslehre sagen, sie sei abhängig vom Bedürfniss des Subjekts, seiner Seligkeit gewiss zu sein. Die Grundidee „Seligwerden einzig aus freier Gnade" ist die Aussage über den rechten Weg zur Seligkeit. Dann erst, wenn dieses theologische Axiom feststeht, bringt es der Begriff der frei nach verborgenen Gründen waltenden Gnade mit sich, dass in jedem Individuum das Bedürfniss entsteht, sich selbst als einen erwählten Gegenstand dieser Gnade zu erfinden und so seines eigenen Seligwerdens sicher zu sein. Daraus erst entsteht das grosse Interesse, den Weg, welchen die Gnade als den ordentlichen ihrer Führungen uns geoffenbart hat, genau in seinem Verlauf und seinen Stationen zu lehren, wie sie den Glauben wecke, die Rechtfertigung zutheile, auf den Weg der

Digitized by Google

Heiligung leite und zuletzt den Erwählten ganz verherrliche. Daher auch erst das fromme Interesse der praktischen Bethätigung oder des subjektiven Innewerdens, dass ich gläubig sei, das Gerechtfertigtsein empfinde, die Früchte davon in Werken der Heiligung an mir wahrnehme und in diesem Stande beharre. Und so wird nothwendig das, was ich an mir prüfend wahrnehmen möchte, für mich zugleich Ziel und Motiv für meine Bethätigung und Anstrengung.

In dieser Weise erklärt sich die ganze besondere Wendung der reformirten Lehre viel natürlicher, als wenn wir mit Schneckenburger annehmen, die frommen Subjekte der reformirten Länder seien nun einmal skeptischer reflektirende und abstrahirende Seelen gewesen, mehr als die Subjekte der lutherischen Länder, und darum hätten sie allem empirisch Näheren zunächst misstraut und erst in Gottes Weltplandekreten selbst sich beruhigen wollen, dafür aber dann doch wieder an die empirische Auswirkung jener Dekrete sich halten müssen u. s. w. Ich meine, das fromme Gemüth werfe sich gerade ganz unmittelbar und weder abstrakt noch reflexionsmässig auf Gott selbst.

Hätte Schneckenburger Recht, so müsste nothwendiger Weise von der objektiven Verwirklichung der Dekrete ganz Analoges behauptet werden, wie von der subjektiven, d. h. die Reformirten müssten vorerst gegen Christi Erlösungswerk sich skeptisch verhalten und allerlei darüber reflektirt haben, durch diese ihre psychologische Natur müssten sie erst über das Geschichtliche hinausgetrieben worden sein und erst im ewigen Heilsrathschluss der Sendung des Sohnes Ruhe gesucht haben. Nun hat aber niemals ein skeptisches Misstrauen dieser Art sich gezeigt, Christi Erlösungswerk hat schon festgestanden als das geschichtliche, dennoch aber und ohne alle Skepsis hat man auch in dieser Hinsicht alle Ehre und alles Entscheidende in das ewige, vorirdische Sichentschliessen Gottes gelegt, und hat, um Gott allein alle Ehre des Gnadenwerkes zu vindiciren, die menschliche Natur Christi scharf kreatürlich gefasst, Christum, sofern er Mensch ist, selbst als Erwählten, offenbar alles in dem bezeichneten frommen Interesse, nicht aber wegen einer andern psychologischen Gemüthsverfassung, die vor Allem dagewesen wäre.

Digitized by Google

Hiemit glaube ich die beiden Erklärungsarten, um welche es sich für die reformirte Eigenthümlichkeit handelt, hinlänglich dargelegt zu haben, ohne den Verfasser auch noch in sein letztes Kapitel: die Voraussetzungen des christlichen Lebens im Heil begleiten zu müssen. Hier erst wie in einem verkürzten Anhang bringt er die Lehre vom Menschen, vom Erlöser und von seiner sakramentalen Gegenwart, während geschichtlich gerade diese Lehrstücke, die Schneckenburger wie schon die Prädestination an's Ende schiebt, zuerst im Streite gelegen sind. Wieder eine Fülle von feinen Wahrnehmungen, für welche wir sehr dankbar sind, abgesehen von der Ueberschärfung der Differenz und vollends abgesehen von der durch das ganze Werk hindurchlaufenden Absicht, jene wie ich glaube unrichtige Grunderklärung der reformirten Eigenthümlichkeit zu empfehlen.

Nur die Schlussbetrachtung (S. 276 f.), welche noch einmal die ganze Ansicht zusammenfasst, können wir nicht übergehen.

„Den drei Hauptcontroversen (S. 280) über die Sakramente, Christi Person und die Prädestination liegt also eine Differenz der religiösen Gemüthszustände zu Grunde, welche von der Art ist, dass sie nur aus der unmittelbaren Subjektivität in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit erklärt werden kann, in keiner Weise aber als Folgerung aus controversen Lehren erst sich ergibt. Ebenso wenig lässt sie sich ableiten aus dem objektiven Grundprincip der Alles wirkenden göttlichen Causalität und absoluten Abhängigkeit der Geschöpfe, wie Schweizer und Baur wollen. Denn wie sollte z. B. die Lehre, dass man erst durch die Werke des Glaubens gewiss werde, dass diese zur *possessio* der Seligkeit nöthig seien, aus jenem objektiven Princip folgen?“

Wir haben aber gezeigt, wie Schneckenburger gerade in diesen beispielsweise genannten Lehren die reformirte Besonderheit übertrieben hat und die Bedeutung dessen, was thatsächlich ist, sehr überschätzt, und wie ihm dieses begegnet ist, gerade weil er besondere religiöse Gemüthszustände als letzte Quelle der Differenz aufsucht, statt sie als durch die Idee von der Gnadenwahl veranlasst gelten zu lassen. Auch habe ich

Digitized by Google

längst erklärt, in welchem Sinne das vom Seligkeitsinteresse aufgestellte „Gott allein allen Entscheid und alle Ehre" ein objektives oder theologisches Princip genannt werde [1]), und nun nachgewiesen, dass wirklich erst aus dieser frommen Grundidee gerade jene Werthlegung auf das Praktische sich so ergebe, wie es wirklich dagewesen ist.

Eines nun bleibt mir übrig. Missbillige ich, dass Schneckenburger bei nicht weiter zu erklärender, nun einmal da gewesener besonderer Beschaffenheit des frommen Gemüthszustandes der Reformirten stehen bleibt, ohne die weitere Erklärung zu übernehmen, woher es doch komme, dass bei den Reformirten der fromme Gemüthszustand sich anders vorgefunden als bei den Lutheranern: so scheine ich ja auch bei einem nicht weiter erklärten stehen zu bleiben mit dem Satze, das in der römischen Kirche unbefriedigte Seligkeitsinteresse habe im lutherischen Lehrbegriff die Rechtfertigung allein durch Glauben als letzten, entscheidenden Satz hingestellt, im reformirten aber die freie Gnade als das allein Entscheidende. — Ich meine aber, die historische Veranlassung sei eine nachweisbare, dass dieselben Missbräuche, welche als judaisirende und als paganisirende vorlagen, beim entscheidenden Anstoss zur Reformation von Luther, dem in vergeblicher Ascese geübten Mönch, wesentlich als jüdische Werkheiligkeit erschienen, gegen welche die „Rechtfertigung durch Glauben allein" das wirklich letzte Wort ist, den Schweizern und Romanen aber (Zwingli im Maria anbetenden Einsiedeln) wesentlich als heidnische Kreaturvergötterung und Aberglaube, wogegen nur das „Gottes Gnade allein macht selig" in schärfster Fassung das letzte ausreichende Wort war. Obgleich man auf beiden Wegen der Reformation beide Axiome lehrte: so wurde doch bei den Lutheranern die Rechtfertigungslehre die dominirend den Lehrbau bestimmende, bei den Reformirten aber die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo. Alles controvers Gewordene ist hievon ausgegangen, und eben in dieser Genesis der Spaltung liegt auch die Bürgschaft für die endliche Union. Hat doch die reformirte

---

1) Nachwort zur Dogmatik a. a. O. S. 69.

Digitized by Google

Kirche die Rechtfertigung einzig durch Glauben auch hoch gehalten, und gerade das älteste Lutherthum die freie Gnade und absolute Prädestination auch gelehrt. Die aus angeführtem Grunde ungleiche Betonung dieser beiden Sätze gegen einander erklärt das Auseinandergehen der beiden Lehrbegriffe, und nichts ist leichter, als von hieraus die Differenz durch alle Dogmen sich verzweigen zu sehen. Der Protestantismus als Antipaganismus führt zum reformirten, als Antijudaismus zum lutherischen Lehrsystem, indem er dort auf Gottes allein entscheidende Gnade, hier auf die Rechtfertigung allein durch Glauben als letztes Axiom zurückgeht, um das rechte Lehrsystem auszuführen.

II.

Der erste petrinische Brief,

mit besonderer Beziehung auf das Werk:

Der petrinische Lehrbegriff. Beiträge zur biblischen Theologie, so wie zur Kritik und Exegese des ersten Briefes Petri und der petrinischen Reden, von Lic. Dr. Bernh. Weiss, Privatdocenten an der Universität zu Königsberg. Berlin 1855.

Von

Dr. Baur.

Die Literatur der neutestamentlichen Theologie und Kritik hat durch das genannte Werk einen neuen Beitrag erhalten, dessen wichtige Bedeutung auch von allen denen anerkannt zu werden verdient, welche mit dem Resultat der Untersuchungen des Verfassers und der von ihm vertheidigten Ansicht von dem Charakter und Ursprung des ersten Briefs Petri nicht einverstanden sein können. Ist es auch jetzt noch so gewöhnlich, dass man über die in der neuesten Zeit in Betreff der Schriften des neutestamentlichen Kanons zur Sprache gebrachten Fragen sehr leicht und oberflächlich hinweggeht, oder wohl auch in einem so geringschätzenden Tone über sie abspricht, wie wenn man

voraus schon das entschiedenste Unrecht dadurch begienge, dass man eine dieser heiligen Urkunden auch nur darauf ansieht, ob sie mit Recht das ist, wofür man sie nach der hergebrachten Meinung zu halten pflegt, so kann diess, wie es im Interesse der Kirche sowohl als der Wissenschaft zu wünschen ist, nur dadurch anders werden, dass jede der beiden, den schärfsten Gegensatz bildenden Parteien sich bestrebt, ihre Ansicht mit allen ihr zu Gebot stehenden Gründen zu vertheidigen und ihr den Grad von Klarheit und Evidenz zu geben, dessen sie fähig ist. Je vollständiger und durchgreifender diess geschieht, um so sicherer wird sich dann auch ergeben, auf welcher der beiden Seiten die Schwierigkeiten, die sich hier entgegenstellen, so gehoben werden, dass die aufgestellte Ansicht nicht blos durch die mehr oder minder glückliche Auskunft, die sie bei den einzelnen Punkten zu geben weiss, sondern durch den ganzen geschichtlichen Zusammenhang, in welchen man sich bei der Beantwortung einer solchen Frage hineinversetzen muss, sich von selbst als die natürlichere und wahrscheinlichere empfiehlt. Einen Versuch dieser Art hat der Verfasser des vorliegenden Werkes bei einer neutestamentlichen Schrift gemacht, bei welcher der bisherige Stand der Sache eine neue tiefer gehende Untersuchung als sehr wünschenswerth erscheinen lässt, und das Interesse, mit welchem man ihm auf dem von ihm genommenen Gange folgen kann, ist gross genug, um sich nicht nur zu einer genaueren Prüfung seiner Ansicht, sondern auch zu der Erwägung der Frage aufgefordert zu sehen, welchen Anspruch auf wissenschaftliche Geltung auch jetzt noch die von ihm bestrittene Ansicht, der seinigen gegenüber, zu machen im Stande ist.

Neutestamentliche Theologie und Kritik theilen sich auf gleiche Weise in das Gebiet, auf welchem sich die Untersuchung des Verfassers bewegt. Wenn er auch zum Hauptgegenstand derselben die Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs macht, so kann er sie nicht beginnen, ohne voraus schon zu bemerken, der Versuch, den petrinischen Lehrbegriff darzustellen, setze voraus, dass uns irgend eine ächte, wirklich von dem Apostel Petrus herrührende Schrift überliefert ist, welche wir als Quelle für denselben benützen können. Man sollte nun freilich eben aus

Digitized by Google

diesem Grunde erwarten, dass vor allem die kritische Frage in's Reine gebracht würde, ehe man zu der weiteren Aufgabe schreitet, und es verbirgt sich auch schon in der secundären Stellung, welche der Verfasser der kritischen Frage gegeben hat, das günstige Vorurtheil für die Aechtheit des Briefs nicht, mit welchem er an seine Untersuchung gegangen ist. Er ist der Meinung, dass erst durch eine gründliche Durchforschung des Lehrbegriffs das gravirende Factum der behaupteten Abhängigkeit des Briefs von paulinischem Lehrbegriff und paulinischer Lehrsprache sicher constatirt werden könne, und glaubt im Recht zu sein, wenn er, die Aechtheit des Briefs einstweilen voraussetzend, aus ihm den petrinischen Lehrbegriff entwickelt, und es dem Resultat seiner Untersuchungen anheimstellt, wie viel dieselben dazu beitragen werden, die gegen den Brief erregten Zweifel zu überwinden. Da jedoch auch auf dem von dem Verfasser gewählten Wege alle Momente der kritischen Frage zur Sprache kommen müssen, so wollen wir darauf kein weiteres Gewicht legen, nur unbemerkt darf es nicht bleiben, wie schon in der verschiedenen Stellung, welche den beiden concurrirenden Fragen, der biblisch theologischen und der kritischen, zu einander gegeben werden kann, die Verschiedenheit der beiden einander gegenüberstehenden Standpunkte sich zu erkennen gibt, und je umfassender der Verfasser den Lehrbegriff behandelt, um so mehr fällt die Verkürzung der kritischen Frage auf, wenn er sie gleich anfangs nur auf das gravirende Factum der Abhängigkeit von den paulinischen Briefen beschränken zu können meint.

Wir werden, da es nach unserer Ansicht kein Interesse hat, von einem petrinischen Lehrbegriff zu reden, wenn man nicht vor allem weiss, ob es eine petrinische Schrift gibt, aus welcher, als seiner Quelle, er genommen werden kann, die kritische Frage zu unserem Hauptgesichtspunkt machen, um aber die Punkte, auf welchen sie aufzunehmen ist, richtig zu treffen, ist es nöthig, den Gang kurz zu überblicken, welchen der Verfasser in seiner Untersuchung genommen hat.

Es zeugt von einem feineren Sinn für die Auffassung seines Gegenstandes, dass der Verfasser, statt den petrinischen Lehrbegriff nach dem abstrakten Schematismus eines dogmatischen

Digitized by Google

Systems zu behandeln, die Disposition zu seiner Darstellung nach folgenden vier Gesichtspunkten entworfen hat: 1. Petrus, der Apostel der Hoffnung; 2. Petrus, der Apostel der Beschneidung; 3. Petrus, der Apostel Jesu Christi; 4. Petrus, der Mitälteste. An diese vier Abschnitte schliesst sich noch der die kritische Frage nach der schon erwähnten beschränkteren Fassung behandelnde fünfte an mit der Ueberschrift: Petrus und Paulus.

Der Apostel der Hoffnung wird Petrus genannt, weil in keinem der neutestamentlichen Lehrbegriffe die Hoffnung in der Weise hervorgehoben und zum Mittelpunkt der ganzen Lehranschauung gemacht werde, wie in dem petrinischen. Diese Lehreigenthümlichkeit lasse sich nur psychologisch auf die individuell religiöse Eigenthümlichkeit des Apostels Petrus zurückführen. Wie er von Natur rasch und feurig war, so sei es die Arbeit des heiligen Geistes an ihm gewesen, alles ungeduldige Verlangen, alle krankhafte Sehnsucht, alles schwärmerische Feuer aus dem Gemüthe des Apostels auszuscheiden, „allein jene natürliche Neigung, den Blick hinauszurichten auf das Ziel der Vollendung und dieselbe wenigstens ideell zu anticipiren, die konnte und durfte nicht ausgerottet werden, sie wurde nur verklärt und geläutert zur christlichen Hoffnung. Diese Hoffnung wurde darum dem Apostel der Mittelpunkt seines gesammten Christenlebens, in ihrem Lichte wurde ihm das gesammte Leben auf Erden zu einer Pilgerfahrt nach der ewigen Heimath, die gesammte Gegenwart zu der letzten, von aller Weissagung verheissenen Zeitepoche, deren göttlich gemessene Entwicklung in raschem Schritt den letzten grossen Tag der Erfüllung aller Hoffnung herbeiführen musste“ (S. 91). Hieraus ist es zu erklären, dass Petrus die christliche Leser seines Briefs gleich im Eingang als Fremdlinge (παρεπίδημοι) begrüsst. Wo sie zu suchen sind, ist eine Hauptfrage, mit deren Untersuchung sich der Verfasser im zweiten Abschnitt beschäftigt.

Petrus, der Apostel der Beschneidung, kann, zu welcher Annahme auch die Adresse seines Briefs allein berechtigt, nur an Judenchristen geschrieben haben. Die Gemeinden, an welche der Apostel schrieb, bestanden nicht nur in ihrer weit überwiegenden Mehrzahl aus Judenchristen, sondern es bildeten auch die Judenchristen in der Anschauung des Apostels überhaupt so sehr die Substanz

Digitized by Google

der Gemeinde, dass er auch aus diesem Grunde nur die Judenchristen anredet, und durch den ganzen Brief hin nur ihrer gedenkt. Das Ideal des alttestamentlichen Gottesvolkes sah der Apostel, wie der Verfasser S. 116—144 entwickelt, in der judenchristlichen Gemeinde realisirt. Da nun aber wahrscheinlich selbst in den Gemeinden, an welche der Apostel schrieb, Heidenchristen waren, und es zu jener Zeit doch jedenfalls überhaupt in vielen Gemeinden Heidenchristen gab, so kann der Verfasser eine nähere Beantwortung der Frage, wie sich Petrus das Verhältniss der Heidenchristen zu der judenchristlichen Urgemeinde gedacht habe, nicht umgehen. Sein Resultat ist folgendes: Mit der Taufe des Cornelius war plötzlich die Heidenmission als göttlich gewollte Thatsache in den Gesichtskreis der Urgemeinde eingetreten. Gott hatte durch diese Thatsache geredet, und die Urapostel hatten diese Thatensprache verstanden. Von der Frage, ob die bekehrten Heiden Gesetz und Beschneidung annehmen müssen, war damals noch nicht die Rede. Diese Frage entstand erst, nachdem die einmal begonnene Heidenmission einen überraschend schnellen Fortgang genommen hatte, Apostelgesch. 15, 1 f. Dass die Consequenz auf Seiten der pharisäisch gesinnten Eiferer war, liegt am Tage, allein auf Seiten der Apostel war die demüthige Inconsequenz, welche sich unter den erkannten Willen Gottes beugt, auch wo er sich mit unsern Anschauungen und Voraussetzungen nicht reimen will. Denn dabei blieb es, dass die Existenz einer Heidenkirche, welche in völlig selbstständiger Weise, ohne Rücksicht auf das mosaische Ritual, ihre gesammte Lebensordnung einrichtete, ein Widerspruch war mit jener Voraussetzung einer ursprünglichen Alleinberechtigung der Juden in der das Ideal des alttestamentlichen Bundesvolkes verwirklichenden Christengemeinde, in welche die vor der Zeit auf göttliche Weisung aufgenommenen Heidenchristen höchstens als ein verschwindendes Element aufgehen konnten. Petrus und die Urapostel mussten, wenn sie nicht wider Gott streiten wollten, die Heidenmission in ihrer faktischen Berechtigung anerkennen, aber heimisch lernten sie sich auf einem Boden nicht fühlen, wo die täglich fortschreitende Entwicklung der Kirche immer schreiender ihren Grundanschauungen widersprach. Und so überliessen sie dem Apostel

Digitized by Google

Paulus das reiche Erndtefeld der Heidenmission, während sie sich der Judenmission widmeten, in deren Bereich allein sich ihr Ideal verwirklichen konnte. Darum suchte Petrus seinen Wirkungskreis in der jüdischen Diaspora Babyloniens; darum schrieb er an die Gemeinden Kleinasiens, in denen wirklich noch das judenchristliche Element die Oberhand hatte und das heidenchristliche als ein verschwindendes Moment aufging. Der Brief kann daher nur in einer Zeit geschrieben sein, wo in den Theilen Kleinasiens, für welche er bestimmt ist, das heidenchristliche Element noch nicht durch die Wirksamkeit des Apostels Paulus das Uebergewicht gewonnen hatte, d. h. noch vor der dritten Missionsreise des Apostels (S. 144—159. vgl. S. 115). Was derselbe Abschnitt noch weiter enthält, über die alttestamentlichen Anschauungen des Apostels Petrus in Betreff des Glaubens und Gehorsams, der Knechtschaft und Kindschaft, der Lehre von der Sünde, vom Worte, vom Geist und von Gott, dient zur weitern Charakteristik des petrinischen Lehrbegriffs als eines judenchristlichen, ohne dass daraus für die Hauptfrage, um die es sich handelt, etwas Entscheidendes zu erheben ist.

In dem dritten Abschnitt, in welchem Petrus als der Apostel Jesu Christi auftritt, ist es die Hauptaufgabe des Verfassers, in den, den specielleren Inhalt des petrinischen Lehrbegriffs ausmachenden Lehren, in dem Zeugniss des Apostels von Christus, bei welchem sein Zeugniss von der Predigt Christi unter den Todten als ein neues, ihm eigenthümliches Moment besonders hervorgehoben und zum Gegenstand einer genauern Betrachtung gemacht wird, sodann in den Lehren von der Person Christi, der Sündenvergebung und ihrer Vermittlung durch den Tod Christi, der Geistesmittheilung und der Erlösung von der Sünde durch den Tod Christi, der Hoffnung und ihrer Vermittlung durch die Auferstehung und Erhöhung Christi und den Bedingungen der Heilserlangung, überall die Stufe der Lehrentwicklung nachzuweisen, auf welche der petrinische Lehrbegriff schon nach dem Resultat der vorangehenden Abschnitte gestellt werden muss. Es wird gezeigt, wie Petrus zwar mit der gesammten neutestamentlichen Lehrentwicklung die im Worte des A. T., so wie die in den Aussprüchen Christi gegebene Grundlage theile, doch so, dass

Digitized by Google

jene vermöge seines, der judenchristlichen Kirche angehörigen und mit besonderer Liebe zugewandten Berufs, diese vermöge seines persönlichen Umgangs mit Christus besonders stark hervortrete. Die auf dieser Grundlage sich aufbauende petrinische Lehranschauung erscheine, wenn man sie mit dem Standpunkt der paulinisch-johanneischen Lehrentwicklung vergleiche, überall als eine noch unentwickeltere Vorstufe derselben. Die ganze Lehrweise des Apostels trage in gewissem Sinne den Charakter der religiösen Unmittelbarkeit. Er entwickle nicht, er argumentire nicht, er polemisire nicht, die grossen Streitfragen über Gesetz und Evangelium, Glauben und Werke, Beschneidung und Vorhaut berücksichtige er nicht. In naivster Weise sei das bei ihm so stark hervortretende specifisch christliche Element noch mit dem eigenthümlich judenchristlichen verschmolzen, beides stehe unvermittelt neben einander, oder vielmehr, es bedürfe noch gar keiner Vermittlung, weil es im Geiste des Apostels gar keinen Gegensatz bilde. So habe denn freilich seine Lehranschauung noch in manchen Punkten etwas Unvollendetes, sie entbehre noch der tiefern Begründung und genaueren Entwicklung der Wege, auf denen die göttlichen Heilsthaten ihre Vermittlung gefunden haben (S. 198—332).

In dem vierten Abschnitt, Petrus, der Mitälteste, überschrieben, nimmt der Verfasser ein wirkliches hirtenähnliches Verhältniss des Apostels zu den Gemeinden, an welche er schrieb, an. Es lasse sich zwar nicht bestimmen, wann es sich gebildet habe, aber der Apostel könne ja in der Zeit zwischen seiner Flucht aus Jerusalem und seinem Wiedererscheinen daselbst bei Gelegenheit des Apostelconcils, oder auch nach demselben, ehe er sich nach dem fernen Orient begab, die neu sich bildenden judenchristlichen Gemeinden Kleinasiens besucht haben. Aus den Ermahnungen des Apostels an die Aeltesten und die *νεώτεροι* glaubt der Verfasser auf einen Zustand der Gemeindeverfassung ganz derselben Art schliessen zu dürfen, wie der der jerusalemischen Gemeinde vor der Einsetzung des Diaconenamts gewesen sei. Dasselbe ergibt sich ihm aus den Stellen, in welchen der Apostel von den Leiden spricht, welche jene Christengemeinden zu erdulden hatten. Der Charakter der judenchristlichen Gemeinden, an die Petrus schreibt,

Digitized by Google

und das sonst unerklärliche Schweigen über die galatischen Wirren nöthigen uns, bis in den Beginn der dritten Missionsreise des Apostels Paulus, d. h. bis zum ersten Jahre des Nero, hinaufzugehen.

Diess sind, kurz zusammengefasst, die Hauptzüge des Bildes, das der Verfasser von der Individualität des Apostels, wie sie sich in der Eigenthümlichkeit seines Lehrbegriffs abspiegelt, von den Zeitverhältnissen, unter welchen sein Brief entstanden ist, und von der Lage der Gemeinden, für die er bestimmt war, entwirft. Durch seine ganze Darstellung hin ist es sein sichtbares Bestreben, alle Momente, die sich ihm sowohl in dem Inhalt des Briefs selbst, als auch in dem Zusammenhang der Verhältnisse, in welche er denselben hineinstellen zu müssen glaubt, darbieten, in eine solche Beziehung zu einander zu setzen, dass sie sich zur Einheit eines harmonischen Ganzen zusammenschliessen. Ist ihm aber diess auch wirklich so gelungen, dass seine Darstellung einen durchaus befriedigenden Eindruck macht? Verwickelt sie sich nicht da und dort in Widersprüche, die uns über die Richtigkeit der Voraussetzungen, von welchen sie ausgeht, höchst bedenklich machen müssen? lässt sie nicht Lücken zurück, welche, solange sie offen bleiben, das Ganze als mangelhaft und haltungslos erscheinen lassen? ist auch wirklich alles, was der Brief enthält, so benützt und aufgefasst, dass wir uns über seinen Charakter und Ursprung und die ganze Situation der Verhältnisse, in welche er hineingehört, keine besser begründete und harmonischer in sich zusammenhängende Vorstellung machen können, als die uns hier gegebene?

Fassen wir die Darstellung des Verfassers aus dem Gesichtspunkt dieser Fragen auf, so gibt es kaum einen Punkt, auf welchem sich ihre schwache Seite deutlicher zu erkennen gibt, als diess durch die Behauptung geschieht, die Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, haben einen durchaus judenchristlichen Charakter gehabt. Dass der Apostel der Beschneidung an Judenchristen schrieb, kann man nur natürlich finden, und wenn man bedenkt, wie der Apostel gleich im Eingang seines Briefs seine Leser ausdrücklich bezeichnet, welche Reihe absichtlich gewählter Prädikate er der christlichen Gemeinde gibt, wie überhaupt in

Digitized by Google

seinem Briefe die alttestamentliche Anschauungsweise sich geltend macht, so sollte man, wie es scheint, nicht den geringsten Zweifel über die Bestimmung seines Briefs für Judenchristen haben können. Allein nicht diess ist die Frage, um die es sich handelt, sondern nur das fragt sich, ob das Judenchristliche, das uns in diesem Briefe sowohl bei den Lesern als auch bei dem Apostel, als dem Verfasser des Briefs, begegnet, einen so ausschliessend judenchristlichen Charakter hatte, wie hier behauptet wird? Wäre diess wirklich so gewesen, so sollte sich doch von allen jenen Zügen, durch die sich das strenge Judenthum und Judenchristenthum überall deutlich genug charakterisirt, auch hier irgend etwas zu erkennen geben. Wie hätte aber, wenn diess so wäre, unter den Interpreten und Kritikern je eine Meinungsverschiedenheit darüber entstehen können, ob der Brief an Judenchristen oder Heidenchristen geschrieben ist? Wenn sie also auch Judenchristen waren, so können sie wenigstens keine so exclusive gewesen sein, wie sie nach der Ansicht des Verfassers gewesen sein müssten. Waren sie es aber, so sollten doch auch die specifischen Merkmale ihres Judenthums an ihnen irgendwie zur Erscheinung kommen. Man denke sich diese Judenchristen, auf welchem Wege auch schon damals das Christenthum zu ihnen gekommen sein mag, mitten in Ländern einer heidnischen Bevölkerung, in einer Lokalität, die dem paulinischen Missionskreise auch schon in seiner damaligen Ausdehnung nahe genug war, um von ihm berührt zu werden, wie lässt sich annehmen, von allen jenen Fragen über Gesetz und Beschneidung, welche in der Zeit, in welcher der Brief geschrieben worden sein soll, die judenchristliche Welt so lebhaft bewegten, habe nur bei ihnen so wenig etwas verlautet, dass der Apostel in seinem Briefe alles diess mit völligem Stillschweigen übergehen konnte? Der Verfasser glaubt die Bedeutung dieser Frage durch den Zeitpunkt abschneiden zu können, in welchen er die Abfassung des Briefs setzt. Der Brief soll ja eben aus dem Grunde schon vor der dritten Missionsreise des Apostels Paulus geschrieben worden sein, damit er in eine Zeit gesetzt wird, in welcher von der Frage, ob die bekehrten Heiden Gesetz und Beschneidung annehmen müssen, noch nicht die Rede war. Davon war ja aber in jedem Fall schon auf dem soge-

Digitized by Google

nannten Apostel-Concil die Rede, und wenn die Veranlassung, warum sie damals zur Sprache kam, nur darin lag, dass die Heidenmission schon vor der dritten Missionsreise des Apostels Paulus Fortschritte gemacht hatte, die die Aufmerksamkeit der Judenchristen auf sich zogen, so ist sehr wahrscheinlich, dass auch jene Frage selbst nicht erst so unmittelbar vorher, ehe auf dem Concil über sie verhandelt wurde, mit Einem Male auftauchte. Wir haben ja aber an dem Apostel Petrus selbst, wenn alles, was die Apostelgeschichte über die durch ihn vollbrachte Bekehrung des Cornelius mit ihren Visionen und Wundern, und sodann über das Apostel-Concil mit den auf ihm gehaltenen Reden erzählt, nach der Ansicht des Verfassers eine Darstellung ist, in deren streng historische Glaubwürdigkeit kein Zweifel gesetzt werden darf, den besten Maassstab, um an ihm den Stand der Frage über die Zulassung der Heiden zur Zeit der Abfassung seines Briefs zu bemessen. Der Apostel hatte den Heiden Cornelius in Folge eines besondern, auf die wundervollste Weise an ihn ergangenen göttlichen Befehles getauft, und alles, was dabei geschehen war, hatte ihm die Ueberzeugung gegeben, dass nicht nur auch die Heiden zur messianischen Gemeinschaft zugelassen werden sollen, sondern dass sie auch, da ja auch ihnen dieselbe Gabe des heiligen Geistes zu Theil wurde wie den Judenchristen, als gleichberechtigte Genossen derselben anzusehen seien. Trotz des Anstosses, welchen die jerusalemische Gemeinde anfangs daran nahm, beugte auch sie sich, wie der Verfasser selbst sagt S. 152, unter Gottes bis dahin unbekannten Rathschluss, wonach schon jetzt, und zwar mittelst apostolischer Verkündigung des Evangeliums, Heiden zur Theilnahme an dem messianischen Heile herbeigeführt wurden. Auf dem Apostel-Concil berief sich Petrus selbst auf diesen Vorgang als eine Thatsache, aus welcher er schon damals augenscheinlich erkannt habe, dass Gott zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied machen wolle, und dass es demnach nur eine Versuchung Gottes wäre, wenn man den Heiden Gesetz und Beschneidung zur Bedingung ihrer Theilnahme am messianischen Heil machen wollte. Wie kann nun der Apostel Petrus bei einem um dieselbe Zeit geschriebenen Briefe alles diess, was ihm doch schon seit der Taufe des Cornelius immer

Digitized by Google

klarer geworden sein muss, so sehr ignorirt haben, dass er schlechthin nur die Judenchristen als die ausschliesslichen Glieder der Gemeinde betrachtete, und die Heidenchristen ihm auch nicht der geringsten Berücksichtigung werth zu sein schienen? Alles, was der Verfasser zur Beseitigung oder Verdeckung dieses Widerspruchs sagt, stellt ihn nur um so klarer vor Augen. „Solange die Bekehrungen der Heiden" wird S. 152 gesagt, „nur noch gelegentliche Ausnahmen gewesen seien, habe man namentlich, wenn sie so augenscheinlich unter göttlicher Leitung vollbracht waren, dieselben immerhin als *fait accompli* anerkennen können, ohne darum jene Grundanschauung, wonach das glaubige Israel wesentlich die Christengemeinde bildete, irgend aufzugeben oder zu modificiren. Jene einzelnen Heiden, welche nach Gottes Rath bereits während dieses Interims, in welchem an der Bekehrung Israels gearbeitet wurde, durch die Predigt des Evangeliums und die Taufe der Gemeinde zugeführt wurden, haben in keiner Weise auf eine selbstständige Bedeutung und Stellung neben dem auserwählten Geschlecht Anspruch machen können. Sie haben ja, um Christen zu werden mit ihrer ganzen religiösen Vergangenheit brechen, ihre ganze frühere, mit dem Götzendienst tausendfach verflochtene Lebensweise, aufgeben und ganz in die judenchristliche Gemeinde aufgehen müssen, welche ihrerseits im Christenthum nur die Erfüllung von allem dem gefunden habe, was sie in ihrem früheren Leben geglaubt, erstrebt und gehofft habe. Von Gott aus Gnaden vor der Zeit zu der Urgemeinde hinzugeführt, haben sie nur einen verschwindenden, nicht in Betracht kommenden Bestandtheil derselben gebildet." Alles diess, und was noch weiter in demselben Sinne gesagt wird, ist, dialektisch betrachtet, nur ein sophistischer Schein und dem klaren Buchstaben der neutestamentlichen Geschichtserzählung gegenüber, eine willkürliche Missdeutung des Thatsächlichen. Heiden also, welche, wie Cornelius, ohne irgend eine auf das Judenthum sich beziehende Bedingung in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wurden, sollen in keiner Weise eine selbstständige Bedeutung und Stellung neben den Judenchristen gehabt haben? Was soll denn hiemit gesagt sein? Eine eigene Gemeinde bildeten sie freilich, solange es nur Einzelne waren, nicht wie die Juden-

Digitized by Google

christen, aber welchen Sinn soll denn alles, was dabei geschah, wenn der Geist Gottes auf sie herabkam zum Zeugniss, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τῦ ἁγίυ πνεύματος ἐκκέχυται, wenn auch sie sich als λαλῦντες γλώσσαις καὶ μεγαλύνοντες τὸν Θεὸν (Apgesch. 10, 45 f.) vernehmen liessen, wie die am Pfingstfest Bekehrten, welchen Sinn soll diess gehabt haben, wenn es nicht als eine thatsächliche Willenserklärung Gottes darüber anzusehen ist, dass sie so gut wie die Judenchristen Mitglieder der christlichen Gemeinschaft sein sollen, somit vollkommen berechtigt sind, dieselbe selbstständige Bedeutung für sich in Anspruch zu nehmen? Dass es nur Einzelne waren, an welchen diess erklärt wurde, macht nicht den geringsten Unterschied aus, da ja nach den klaren Worten der Erzählung den damals Getauften keineswegs nur ein persönlicher Vorzug ertheilt, sondern vielmehr an ihnen das Princip aufgestellt und zum Bewusstsein gebracht werden sollte, das nunmehr als die maassgebende Norm für das Verhältniss der Heiden zum Evangelium anzusehen war. Von den ἔθνη im Unterschied von den Juden ist ja hier durchaus die Rede Apgesch. 10, 45. 11, 18. 15, 7. Das Princip aber, das seitdem gelten sollte, war eben diess, dass die Heiden ohne Gesetz und Beschneidung zum Evangelium sollten zugelassen werden. Wie unempfänglich müsste Petrus für alle diese so wundervoll bezeugte Thatsachen gewesen sein, wenn er auch jetzt noch an seiner so beschränkten judenchristlichen Anschauung hätte festhalten können? Der Verfasser sagt ja selbst S. 153, mit der Taufe des Cornelius sei die Heidenmission als göttlich gewollte Thatsache in den Gesichtskreis der Urgemeinde eingetreten. „Gott hatte durch diese Thatsache geredet, und die Urapostel hatten diese Thatensprache verstanden.“ Wie hätten sie sie verstanden, wenn sie sie nur so verstanden hätten, wie der Verfasser sie dieselbe verstehen lassen will, d. h. nur so, dass alles, was Gott dabei bezweckt hatte, völlig vergeblich und erfolglos gewesen wäre? Aber es war doch, wendet der Verfasser noch ein (S. 154), von der Beschneidung noch gar nicht die Rede gewesen. „Von der Frage, ob die bekehrten Heiden vor der Aufnahme in die Christengemeinde das Gesetz und die Beschneidung annehmen sollten, war noch gar nicht die Rede gewesen, denn es waren ja Heiden

Digitized by Google

thatsächlich in die Gemeinde aufgenommen, ehe an diese Frage nur gedacht war." Wie wenn diese Frage nicht eben durch die Aufnahme selbst schon erledigt gewesen wäre! Wie konnte Petrus die Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinschaft für einen göttlichen Befehl halten, ohne aus der Art und Weise, wie diese geschehen war, sich zu überzeugen, dass derselben künftig das nicht mehr im Wege stehen soll, was bisher als das Haupthinderniss angesehen werden musste, der Mangel der Beschneidung? Welchen Sinn und Werth hätte denn sonst, wenn diess nicht der von Gott beabsichtigte und, wie anzunehmen ist, bei Petrus auch wirklich erreichte Erfolg war, alles das gehabt, was bei der Taufe des Cornelius eine so ausserordentliche göttliche Veranstaltung war? Diess erkannte auch Petrus vollkommen, wenn er Apostelgesch. 10, 34 f. sagt: Ich begreife in Wahrheit, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern in jeglichem Volke wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, ihm angenehm ist, d. h. dass es der Wille Gottes ist, den nationalen Partikularismus, dessen charakteristisches Merkmal für das Judenthum die Beschneidung ist, für die christliche Gemeinschaft nicht fortbestehen zu lassen [1]). Man kann in der That, wenn man die Erörterung des Verfassers in ihrem ganzen Zusammenhang übersieht, nur erstaunen über die Reihe von Widersprüchen, in die er sich mit

1) Ein merkwürdiges Beispiel einer gewaltsamen Schrifterklärung, wie sie die gewöhnliche Folge einer vorgefassten schiefen Ansicht ist, gibt der Verfasser bei dieser Stelle S. 151. Das Subjekt des Satzes V. 35 soll *τὸν λόγον* sein, *αὐτὸν* auf *θεός*, *αὐτῷ* auf den *φοβούμενος* gehen und die Stelle heissen: Jeder, der Gott fürchtet und recht thut, von ihm kann das Evangelium angenommen werden. Kann es etwas verzwickteres geben, als diese Erklärung, für die aber gleichwohl Winer's neutestamentliche Grammatik citirt wird! So unbequem ist diese Stelle dem Verfasser! Sie sagt freilich nicht, dass man ohne den Glauben an Christum selig werden könne; klar aber muss jedem Unbefangenen sein, dass das *φοβεῖσθαι θεὸν* und *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* als Bedingung des göttlichen Wohlgefallens der Gegensatz zu etwas Anderem ist, das bisher als Hauptbedingung geltend gemacht wurde, die Beschneidung und jüdische Nationalität. Das durch die Bekehrung und Taufe des Cornelius aufgestellte neue Princip ist somit die thatsächliche Gewissheit, dass man, wofern nur jene subjektive Bedingung vorhanden ist, auch ohne Beschneidung selig werden kann.

Digitized by Google

seiner, von vorn herein so schiefen Ansicht verwickelt hat. Petrus soll auf dem Apostel-Concil das von ihm schon bei der Taufe des Cornelius anerkannte Princip der Heidenmission vertheidigt haben, und doch habe er von der Voraussetzung des nothwendig judenchristlichen Charakters der christlichen Gemeinde nicht hinwegkommen können. Es liege klar am Tage, dass die Consequenz auf Seiten der pharisäisch gesinnten Eiferer war, allein auf Seiten der Apostel sei die demüthige Inconsequenz gewesen, welche sich unter den erkannten Willen Gottes beuge, auch wo er sich mit unsern Anschauungen und Voraussetzungen nicht reimen wolle. Wir haben also hier die neue Kategorie einer demüthigen Inconsequenz. Man analysire sich doch diesen Begriff! Man ist inconsequent, wenn man zwar die Ansichten und Grundsätze festhält, von deren Richtigkeit man überzeugt ist, aber die Folgerungen, die sich aus ihnen ergeben, nicht in ihrer ganzen Strenge zieht. In diesem Falle befand sich Petrus, wenn er ungeachtet seiner Anerkennung der Heidenmission auf der Meinung beharrte, dass die christliche Gemeinde nothwendig einen ausschliessend judenchristlichen Charakter haben müsse. Was war nun aber das Demüthige dieser Inconsequenz? Dass er sich unter den erkannten Willen Gottes beugte, ungeachtet er sich mit seinen Anschauungen und Voraussetzungen nicht reimen wollte. Der erkannte Wille Gottes war die Heidenmission, nach der Anschauung und Voraussetzung des Petrus aber sollte es nur eine judenchristliche Gemeinde geben. Das Eine schliesst das Andere aus; wenn Gott die Heiden ohne die Beschneidung bekehren will, so kann nicht zugleich der Grundsatz gelten, dass man nur als Jude Mitglied der christlichen Gemeinschaft sein kann. Wenn nun Petrus sich zwar zu diesem Grundsatz bekannte, dabei aber auch eine Inconsequenz und zwar eine demüthige begangen haben soll, so kann diess nur davon verstanden werden, dass er nicht gerade wie jene pharisäischen Eiferer die Heiden zur Annahme der Beschneidung zwingen wollte. Wenn er aber auch nicht so weit ging, sondern nur auf seiner bisherigen Meinung beharrte, dass nur Judenchristen die Gemeinde bilden können, so ist doch in der That nicht zu sehen, wie hier überhaupt noch von Demuth die Rede sein kann. Die demüthige Inconsequenz wäre, nach-

Digitized by Google

dem Gott durch solche Thatsachen geredet und die Apostel diese Thatensprache wohl verstanden hatten (S. 150), nichts anders gewesen, als der beschränkte Eigensinn und Eigenwille eines Menschen, welcher um nur kein Stück seines alten Adam aufgeben zu müssen, lieber an den Vorurtheilen seines fleischlichen Sinnes hängen bleibt, als dass er durch die von Gott geoffenbarte Wahrheit sich belehren und auf den rechten Weg weisen lässt. Wie sittlich verwerflich wäre diess gewesen, und wie unwürdig würde das Benehmen des Petrus auch darin erscheinen, wenn er um der erkannten Wahrheit auch noch äusserlich aus dem Wege zu gehen, aus diesem Beweggrund seinen Wirkungskreis in der jüdischen Dispora Babyloniens gesucht hätte (S. 156), um doch auch wieder von da aus bei den Gemeinden, an die er schrieb, im Geiste seines jüdischen Particularismus zu wirken! Zum Glück hat er alles diess nicht gethan, und überhaupt auf dieses neue Lob einer demüthigen Inconsequenz keinen Anspruch gemacht, sondern auf dem Concil in Jerusalem, wenn es sich mit demselben so verhält, wie die Apostelgeschichte berichtet, einfach bekannt, dass ihm Gott schon bei der Taufe des Cornelius die richtige Erkenntniss über die freie Zulassung der Heiden zum evangelischen Heil ertheilt habe, und so fern ist er davon, sich der erkannten Wahrheit nicht zu unterwerfen, dass sein Bestreben vielmehr nur dahin geht, sie zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Nach der Behauptung des Verfassers hätte er freilich sogar noch das gute Recht seines Widerspruchs gegen Gott geltend machen können. „Denn dabei blieb es, dass die Existenz einer Heidenkirche, welche in völlig selbstständiger Weise ohne Rücksicht auf das mosaische Ritual ihre gesammte Lebensordnung einrichtete, im Widerspruch war mit jener Voraussetzung einer ursprünglichen Alleinberechtigung der Juden in der das Ideal des alttestamentlichen Bundesvolkes verwirklichenden Christengemeinde, in welche die vor der Zeit auf göttliche Weisung aufgenommenen Heidenchristen höchstens als ein verschwindendes Element aufgehen konnten.“ Ist denn das, was Gott thut, je vor der Zeit gethan? Kann man sagen, er habe den Cornelius vor der Zeit bekehrt? Und wie hätte es denn je zu einer heidenchristlichen Gemeinde kommen können, wenn sie nur im Wider-

Digitized by Google

spruch mit der ursprünglichen Alleinberechtigung der Juden hätte entstehen können! Welche völlige Begriffsverwirrung ist es, wenn der Verfasser behauptet (S. 157), „der innere Widerspruch, in welchem die Existenz einer freien Heidenkirche neben der an's mosaische Gesetz gebundenen Urgemeinde mit jener altchristlichen Anschauung von dem Wesen des Christenthums stand, sei durch die Beschlüsse des Apostels-Concils nicht gelöst worden; die richtige Lösung habe nur erfolgen können, entweder so, dass die judenchristliche Urgemeinde sich selbst vom mosaischen Gesetze lossagte und also ihrerseits die Differenz mit den Heidenchristen hob, oder so, dass man jene judenchristliche Grundanschauung aufgab; jenes sei erst geschehen, als mit der Zerstörung des Tempels Gott selbst den Fingerzeig gegeben habe, dass das alttestamentliche Ceremonialgesetz abrogirt sein sollte, dieses sei durch den grossen Heidenapostel geschehen, welchem auch die Christengemeinde das Israel Gottes sei, aber ebendesswegen nicht das aus den leiblichen Abrahamskindern bestehende.“ Es ist doch so klar, als etwas nur sein kann, dass jener Widerspruch auf die einfachste Weise dadurch gelöst war, dass man in Gemässheit jenes jerusalemischen Beschlusses die Beschneidung nicht mehr als die nothwendige Bedingung des messianischen Heils betrachtete. Wenn auch dieser Beschluss sich zunächst nur auf die Heidenchristen bezog, so war doch ebendamit an sich die absolute Bedeutung aufgehoben, welche bisher die Beschneidung und das Judenthum gehabt hatte, da ja auch den Heiden die Nothwendigkeit der Beschneidung nicht hätte erlassen werden können, wenn man sie auch jetzt noch für die absolute Bedingung der Seligkeit hätte halten müssen. Mochten daher gleichwohl die Judenchristen sich auch noch ferner an die Beschneidung gebunden glauben, so war diess eine blosse Privatsache, für das Princip der christlichen Gemeinschaft selbst hatte diess keine weitere Bedeutung: nicht die Heidenchristen waren also jetzt, wie der Verfasser sich ausdrückt, ein blos verschwindendes Element der christlichen Gemeinschaft, sondern nur die Beschneidung der Judenchristen musste so betrachtet werden. Das geistige Israel des Paulus war unmittelbar dadurch gegeben, dass die Beschneidung dafür nicht mehr gelten sollte, wofür sie bisher galt. Man

Digitized by Google

wüsste in der That nicht, welche Vorstellung man sich von einem Apostel machen sollte, wenn Petrus, wie der Verfasser nicht bezweifelt, dass diess doch wenigstens noch später geschehen sei, erst durch die Thatensprache Gottes, die derselbe in der grossartigen Entwicklung und Ausbreitung der Heidenkirche redete, zur klaren Erkenntniss dessen gekommen wäre, worüber er doch schon bei Cornelius die Thatensprache Gottes vernommen, und er selbst schon in Jerusalem sich mit dem Apostel Paulus principiell so einverstanden erklärt hatte, dass man wenigstens nach der Darstellung der Apostelgeschichte in die vollkommenste Uebereinstimmung der beiden Apostel nicht den geringsten Zweifel setzen kann.

Erscheint die Ansicht des Verfassers an sich als eine so unhaltbare und zusammenhangslose, so kann man nur noch fragen, ob in dem Inhalt des Briefs selbst etwas liegt, was uns zu einer solchen Annahme nöthigen zu müssen scheint. Der Verfasser meint diess, aber nur, weil er einmal diese Vorstellung von dem Zweck und Inhalt des Begriffs sich gemacht hat. Wir wollen ihm vorerst zugeben, dass der Brief an Judenchristen geschrieben ist, woraus folgt aber, dass sie in einem, die Heidenchristen ausschliessenden Sinne die Christengemeinde bildeten? Der Verfasser will diess daraus schliessen, dass sie das Eigenthumsvolk, die Heerde Gottes, das heilige Priesterthum und das geistliche Gotteshaus u. s. w. genannt werden 2, 5—9, indem er so argumentirt: das Vorrecht, das Eigenthumsvolk zu sein, ist dem Volke Israel zugesprochen worden, aber nicht das Volk des alten Bundes, sondern erst der glaubig gewordene Theil des Volkes Israel hat die daran geknüpften Bedingungen erfüllt, also sind auch nur die Judenchristen das Eigenthumsvolk Gottes. „Wäre wirklich an der Stelle des Volkes Israel ein neues Volk, das aus Heiden und Juden gemischte, oder gar vorzugsweise aus Heiden bestehende Christenvolk getreten, so wären jene Verheissungen nicht erfüllt, oder doch nur in einer Weise, die ähnlich, wie es bei Paulus geschieht, motivirt werden muss“ (S. 119 f.). Wie kann man aber so argumentiren? Die Verheissungen sind ja in jedem Fall an dem glaubig gewordenen Theile des Volkes Israels erfüllt, und wenn neben den Judenchristen auch Heidenchristen

aufgenommen werden, so hat diess ja der Apostel Petrus selbst schon Apostelgesch. 10, 34 auf dieselbe Weise motivirt, wie der Apostel Paulus, durch die Erklärung, dass die Bedingung der Aufnahme nicht die Beschneidung sei, sondern die sittliche Beschaffenheit. Dieselbe falsche Argumentation, „weil diese Verheissungen einem bestimmten Volke gegeben waren, so ist damit gegeben, dass die Christengemeinde wesentlich aus Mitgliedern dieses Volkes, also aus Judenchristen bestehen muss“ (S. 144), kehrt auch bei den übrigen Prädikaten wieder, und Petrus steht so dem Verfasser einzig in seiner Art da mit jener ächt judenchristlichen Anschauung, wonach selbst bei gemischten Gemeinden der judenchristliche Theil sosehr die wesentliche Substanz bilde, dass er in der Christengemeinde nur den Theil des jüdischen Volkes sehe, an dem das schon im A. T. ihm vorgesteckte Ideal realisirt sei (S. 124). Es geht aus dem bisher Gesagten deutlich genug hervor, aus welchen falschen Prämissen alles diess abgeleitet wird. Die alttestamentlichen Ausdrücke, mit welchen der Verfasser des Briefs die Gemeinden bezeichnet, an die er schreibt, berechtigen uns auf keine Weise, ihm eine so beschränkte Vorstellung zuzuschreiben; was hindert denn anzunehmen, dass er dieselben Prädikate nicht blos den Judenchristen, sondern in demselben Sinne auch den mit ihnen zu einer und derselben Christengemeinde vereinigten Heidenchristen gegeben habe, welchen er doch, wenn er sie überhaupt einmal für Christen hielt, nur mit dem beschränktesten Vorurtheil des jüdischen Particularismus die gleiche Berechtigung mit den Judenchristen und den gleichen Anspruch auf die aus dem alten Volke Gottes auf das neue übergegangenen Attribute hätte absprechen können? Alle jene Ausdrücke enthalten den exclusiven Sinn, in welchem der Verfasser sie nimmt, nicht für sich, sondern sie erhalten ihn nur durch die falsche Voraussetzung, von welcher er ausgeht, und ebenso ist sie auch die Ursache, dass er Stellen des Briefs, nach welchen man unter den Lesern desselben weit eher Heidenchristen als Judenchristen verstehen muss, eine den Worten nicht sehr entsprechende Deutung gibt. Auf Stellen wie 1, 14. 18. 2, 9. 10. 3, 6. 4, 3. haben die Erklärer, welche den Brief für Heidenchristen bestimmt halten, mit Recht ein besonderes Gewicht gelegt.

Digitized by Google

Mehrere der in diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke sind charakteristisch genug, um die Vergangenheit der Leser als eine heidnische zu bezeichnen, wie namentlich auch die 4, 3 neben den übrigen heidnischen Lastern noch besonders hervorgehobenen εἰδωλολατρεῖαι, bei welchen es ebenso unpassend ist, an Röm. 2, 22 zu erinnern, wie bei der ἄγνοια 1, 14, an Stellen wie Luc. 23, 34. Apostelgesch. 3, 17. Sollte die eigenthümliche judenchristliche Anschauung von der Gemeinde, welche der Verfasser dem Apostel zuschreibt, irgendwie begründet werden können, so müsste vor allem feststehen, dass der Brief vorzugsweise an Judenchristen gerichtet ist. Allein nicht einmal diess lässt sich aus der Stelle beweisen, welche die Hauptstütze für diese Meinung ist, die Adresse des Briefs an die ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντȣ u. s. w. Der Verfasser bemerkt S. 28, es dürfe exegetisch als ausgemacht gelten, dass das Wort παρεπίδημοι hier in metaphorischem Sinne genommen werden müsse. Nehme man es nämlich im eigentlichen Sinne, so könne es nur die in den Heidenländern als Fremdlinge lebende Juden bezeichnen, und so sei es auch stets von der Mehrheit der Ausleger verstanden worden. Dann aber entstehe eine unerträgliche Tautologie, da jenes Moment schon in dem Begriffe der διασπορὰ liege, und mit Recht habe Brückner die gekünstelte Unterscheidung beider Begriffe, durch die noch de Wette dieser Tautologie entfliehen zu können meine, zurückgewiesen [1]). Ebenso entscheidend sei der unzweifelhaft metaphorische Gebrauch des Worts in der Stelle 2, 11. vgl. 1, 17. Mir scheint hier von den Auslegern bisher noch ein altchristlicher Sprachgebrauch übersehen worden zu sein, welcher auf 1, 1 seine Anwendung findet. Wenn der Apostel 2, 11 seine Leser ὡς παροίκȣς καὶ παρεπιδήμȣς anredet, so gebraucht er diese beiden Ausdrücke als gleichbedeutend. In welchem Sinne aber die ältesten Christen sich παροίκȣς nannten, ist am besten aus den Worten zu sehen, mit welchen der römische Clemens in dem

1) Um die Tautologie zu vermeiden, sagt Brückner in seiner Bearbeitung der zweiten Ausgabe der de Wette'schen Erklärung S. 29: in ἐκλ. liege die ewige Bestimmung, in παρεπίδ. die zeitliche Erhebung, in διασπ. die typologische Vollendung. Wie wenn diess nicht dieselbe Tautologie wäre, nur noch unklarer!

Digitized by Google

ersten Brief an die Korinthier die Christen dieser Gemeinde begrüsst: Ἡ ἐκκλησία τῦ θεῦ ἡ παροικῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τῦ θεῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον, κλητοῖς, ἡγιασμένοις u. s. w. Hier kann das Wort παροικεῖν nur in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden. Man nennt die in einer Stadt, in Rom, Korinth, befindliche christliche Gemeinde nicht schlechthin eine οὖσα ἐν Κορίνθῳ wie der Apostel Paulus sagt 1. und 2. Kor. 1, 1, sondern παροικοῦσα, weil die Christen, solange es noch so wenige waren, numerisch in einem solchen Verhältniss zu der Bevölkerung der Städte, in welchen sie wohnten, standen, dass sie im Grunde nur ein Accidens derselben waren, nur als πάροικοι unter den Bewohnern derselben sich befanden. Nach diesem Sprachgebrauch schreibt nun auch der Apostel Petrus an die Leser seines Briefs als die παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντυ u. s. w. Nach jüdischem Sprachgebrauch nennt er die Länder, in welchen diese Christen lebten, nicht schlechthin Πόντος, Γαλατία u. s. w., sondern διασπορὰ Πόντυ u. s. w., die Christen aber sind die παροικοῦντες, πάροικοι, παρεπίδημοι der Bevölkerung dieser, zur διασπορὰ gerechneten Länder. Wenn nun auch nach der Vorliebe jener Zeit für eine bildliche Anschauungsweise mit den Ausdrücken πάροικοι, παρεπίδημοι, wie diess aus 1, 17. 2, 11 zu sehen ist, die bildlichen Begriffe einer Wallfahrt, Pilgerfahrt sich verbanden, so folgt doch daraus nicht, dass jene locale Bedeutung ganz in Vergessenheit kommen musste und nicht immer auch noch die ursprüngliche Anschauung zu Grunde lag. Nach dieser ohne Zweifel richtigen Erklärung sind die ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι die christlichen Bewohner jener Länder, mögen sie Judenchristen oder Heidenchristen gewesen sein.

Bei der Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs hat es der Verfasser, wie schon bemerkt worden ist, hauptsächlich darauf abgesehen, zu zeigen, dass derselbe augenscheinlich noch diesseits der vollen paulinisch-johanneischen Lehrentwicklung liege. Unverkennbar fehlt ihm die Bestimmtheit des paulinischen und johanneischen Lehrbegriffs, ob aber dieser Mangel als das Merkmal einer noch unvollkommenen Stufe der Lehrentwicklung anzusehen ist, ist eine ganz andere Frage. Man vermisst in ihm auch den specifischen Charakter des Judenchristlichen, welchen

Digitized by Google

er haben sollte, wenn er einer so frühen Zeit angehört, er hat überhaupt nicht viel Specifisches, nicht einmal eine solche Eigenthümlichkeit, wie sie der Lehrbegriff des Jakobusbriefs hat. Was man der Unvollkommenheit und Unmittelbarkeit einer so frühen Stufe der Lehrentwicklung zuschreibt, kann, im Allgemeinen betrachtet, ebenso gut darin seinen Grund haben, dass der Brief in eine Zeit zu setzen ist, in welcher der ursprüngliche Gegensatz der verschiedenen Richtungen sich schon so abgeschwächt hatte, dass man sich mehr nur an das Gemeinsame, Vermittelnde, die Möglichkeit der Entstehung einer katholischen Kirche Bedingende hielt. Es gilt diess auch von demjenigen, was man am meisten als das Eigenthümliche der Lehranschauung des Apostels hervorhebt. Man setzt es in die Hoffnung, die nicht nur durch den ganzen Brief hindurch den überall durchscheinenden Hintergrund und stets festgehaltenen Hauptgesichtspunkt bilde, sondern auch an den einzelnen Stellen, wo von ihr die Rede ist, eine so centrale Bedeutung für die Lehranschauung des Apostels habe, dass es nicht unberechtigt erscheine, ihn den Apostel der Hoffnung zu nennen (S. 48). Aber gerade die Hoffnung ist ein so allgemeiner Begriff, dass alle Parteien und Richtungen in ihm einen gemeinsamen Ausdruck ihres christlichen Bewusstseins finden mussten. Soll die Hoffnung der eigenthümliche Ausdruck der petrinischen Individualität sein, so müsste sie doch wenigstens mit der Parusie in eine bestimmtere Verbindung gebracht sein. Es ist auch diess nicht der Fall. Was der Verfasser S. 86 f. über die eigenthümliche Bedeutung der ἔσχατοι χρόνοι bei Petrus und über die Nothwendigkeit sagt, dass sich die Ausdehnung derselben für die apostolische Hoffnung immer mehr zusammenziehe, ist theils unklar, theils unrichtig. Was soll ferner mit der weitern Bemerkung gesagt sein: wenn nach Petrus zwischen die erste und zweite Erscheinung Christi nur die Bekehrung des überhaupt noch rettungsfähigen Theils des Volkes Israel gefallen sei, so sei der die Gegenwart noch von der Parusie trennende Zwischenraum unstreitig bei Petrus noch ungleich mehr verengt worden, als wenn Paulus die Bekehrung des Heidenpleroma und die volle Entfaltung des antichristlichen Princips, oder wenn die Apokalypse die ganze Reihe ihrer welt-

Digitized by Google

geschichtlichen Katastrophen in diesen Zwischenraum hineinverlegte. Von allem diesem, was doch auch ein wesentlicher Bestandtheil der göttlichen Offenbarung gewesen sein muss, hätte also der Apostel Petrus nichts gewusst, wie charakteristisch hätte dann aber diese unbegreifliche Beschränktheit seines apostolischen Gesichtskreises dem Verfasser erscheinen sollen? Auch über die Stelle 3, 18 f., aus welcher sich noch am meisten ein für den Ideenkreis des Briefs bezeichnender Zug entnehmen lässt, hat der Verfasser nichts von Bedeutung gesagt. Er verbreitet sich S. 215 sehr ausführlich über das Zeugniss von der Predigt Christi unter den Todten, als den wichtigsten Theil der petrinischen Christologie, so sehr er sich aber auch hier dazu berufen glaubt, die Exegese von ihren Irrfahrten auf den rechten Weg zurückzubringen und die noch ungeschlichteten Differenzpunkte zu erledigen, so hat er doch nicht das Geringste zur Aufhellung der dunkeln Stelle beigetragen. Er verbindet die Stelle 3, 19 mit der Stelle 4, 6. Es sei dieselbe Thatsache, auf die der Apostel 4, 6 zu sprechen komme, und zwar wahrscheinlich, weil sie ihm etwa aus der Erwähnung 3, 19 noch in Gedanken gelegen sei, nur sei gewiss, wie aus V, 5. 6. erhelle, dass Christus allen Todten das Evangelium gepredigt habe. Damit soll nun zugleich auf 3, 19 ein neues Licht fallen. Freilich sei dort nur von den Zeitgenossen Noah's die Rede, aber daraus folge nicht, dass sie in dieser Beziehung wirklich eine ganz exceptionelle Stellung einnahmen, dass Petrus auf sie die Heilspredigt beschränken wolle. Gepredigt habe den abgeschiedenen Seelen der gestorbene nicht der auferstandene Christus, während seines Aufenthalts im Hades. Denn sei es einmal in der Bestimmung Christi gelegen, nach Menschenweise auch in den Hades hinabzusteigen, so sei es natürlich gewesen, dass er auch dort seine erlösende Thätigkeit fortsetzte, und wie auf der Erde das εὐαγγελίζεσθαι seine eigentliche Aufgabe gewesen sei, so habe er dieselbe auch unter den Todten vollführt. Was wird nun dadurch für das petrinische Zeugniss von der Predigt Christi unter den Todten gewonnen? Wenn er nach 4, 6 allen Todten das Evangelium verkündigt hat, 3, 19. aber nur von den Zeitgenossen Noah's die Rede ist, so sollte man doch vor allem wissen, warum sich seine

Digitized by Google

Predigt so speciell auf diese letztern bezog. Der Verfasser verschmäht die gewöhnliche Auskunft, dass sie als besonders gottlos beispielsweise genannt seien, und meint die Sache besser daraus erklären zu können, dass Petrus die Predigt Christi unter den Todten nicht als etwas Neues verkünden wolle. Er setze die Hadesfahrt Christi bei den Lesern so gut als bekannt voraus und gedenke ihrer nur gelegentlich. Ebendesswegen rede er nur von der Predigt an denjenigen Todten, von welchen er nach dem Zusammenhang zu reden veranlasst gewesen sei und das seien, weil er im folgenden die Taufe mit der Sündfluth habe vergleichen wollen, die in der Sündfluth Umgekommenen. Allein gerade wenn Petrus die gewöhnliche Vorstellung von der Hadesfahrt voraussetzte, begreift man nicht, warum er so schlechthin blos davon spricht, Christus habe den Zeitgenossen Noah's gepredigt, da er ja nach der gewöhnlichen Vorstellung den Todten überhaupt gepredigt haben soll. Dass er nur gelegentlich der Taufe wegen auf die Hadesfahrt Christi zu reden komme, würde die Sache gleichfalls nicht erklären, wenn es auch so wäre, allein man kann diess nicht einmal sagen, sondern wenn hier das Eine nur gelegentlich neben dem Andern zur Sprache kommt, so ist es vielmehr die Taufe, auf welche er ja erst kommt, nachdem er ganz unabhängig von ihr von der Hadesfahrt Christi gesprochen hat. Warum hat der Verfasser, wenn er diese Stelle klarer in's Licht setzen wollte, nicht vor allem die *πνεύματα* V. 19 schärfer in's Auge gefasst? Er versteht, wie diess freilich seltsam genug die bisher allgemein angenommene Meinung der Ausleger war, unter den *πνεύματα* die Seelen abgeschiedener Menschen, allein *πνεύματα* sind Geister und bei den *πνεύματα ἐν φυλακῇ* kann man ohnediess nur an die *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες* denken, von welchen 2 Petri 2, 4 gesagt wird, dass Gott sie *σειροῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους.* Es sind die Engel, welche nach Gen. 6, 1 f. in der der Sündfluth unmittelbar vorangehenden Periode nicht nur selbst durch ihren Ungehorsam von Gott abgefallen waren, sondern auch die Menschen verführt hatten, und die Ursachen einer in so hohem Grade überhandnehmenden Verschlimmerung geworden waren, dass die ganze Zeit von dem Fall der Engel bis zum Hereinbrechen der Sündfluth als die

Digitized by Google

Periode der so lange noch zuwartenden Langmuth Gottes bezeichnet wird [1]). Hieraus erhellt, dass das κηρύττειν V. 19 keine evangelische Verkündigung zum Glauben gewesen sein kann, sondern da jene gefallenen Geister keiner Erlösung fähig sind, und nur zum Gericht aufbewahrt werden (2 Petr. 2, 4), so kann er ihnen nur dieses Gericht verkündigt und sich ihnen als den Vollzieher desselben gezeigt haben. Zugleich ergiebt sich nun auch erst klar die der Stelle zu Grunde liegende Anschauung, indem sogleich in die Augen fallen muss, dass dem πορευθεὶς τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι V. 22 entspricht πορευθεὶς εἰς ὀρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων u. s. w. Es sollen die mit dem Tode Christi zusammenhängenden christologischen Momente hervorgehoben werden. Der Hauptbegriff ist das πορευθῆναι auf der einen und der andern Seite, die Zwischensätze enthalten nur Nebenbestimmungen. Da Christus nach seinem Tode nicht mehr der sichtbaren Welt angehörte, so wird hier sein Verhältniss zur unsichtbaren Welt geschildert, wie er auf der einen Seite in dem Hades, in welchen er hinabstieg, mit den daselbst befindlichen Geistern, den abgefallenen Engeln, zusammentraf, auf der andern aber bei seiner Erhebung aus der untern Welt in die obere durch alle Regionen der höhern Geisterwelt hindurchgieng, bis er sich zur Rechten Gottes setzte. Es ist somit derselbe Kreis der Vorstellung, in welchem sich der Epheserbrief bewegt, wenn er 4, 9. 10. dem καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς das ἀναβῆναι ὑπεράνω πάντων τῶν ὀρανῶν gegenüberstellt. Zugleich sehen wir aber in dem petrinischen Brief die Idee der Hadesfahrt Christi schon so weit ausgebildet, wie man es in einem, nach der Ansicht des Verfassers in so früher Zeit geschriebenen Brief nicht erwarten sollte, da selbst der weit spätere Brief an die Epheser noch nichts darüber andeutet, was Christus in dieser Zeit seines Aufenthalts im Hades gethan habe. Uebrigens kann man noch fragen, ob dazu auch

---

1) Die bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern so oft vorkommenden *angeli desertores* oder *proditores*, deren Vergehen, wie diess auch schon in diesen Ausdrücken liegt, specifisch als Ungehorsam bezeichnet wird. Nach den pseudoclem. Hom. 8, 12 sind sie τῶν τὸν ὀρανὸν ἐποικούντων πνευμάτων οἱ τὴν κατωτάτω χώραν κατοικοῦντες ἄγγελοι.

das εὐηγγελίσθη 4, 6 gehörte. Da das, was der Verfasser als Ergebniss der bisherigen exegetischen Arbeit feststellt, dass die Stelle 1 Petr. 3, 19 von den unglaubigen Zeitgenossen des Noah rede, die in der Fluth umgekommen waren und denen Christus im Hades das Evangelium gepredigt habe, auch eines der Resultate ist, bei welchen von der Exegese nur das *oleum et operam perdidi!* gelten kann, so hebt sich von selbst der Zusammenhang auf, welchen der Verfasser zwischen den beiden Stellen 3, 19 und 4, 6 annimmt, um von der letztern ein neues Licht auf die erstere fallen zu lassen. Das εὐαγγελίζεσθαι 4, 6 müsste in jedem Fall eine Verkündigung anderer Art gewesen sein als das κηρύττειν 3, 19 [1]). Der Verfasser hat sich aber, um beides zu identificiren, auch noch erlaubt, das passive εὐηγγελίσθη geradezu in activem Sinne zu nehmen, wie wenn es sich auch aus diesem Grunde von selbst verstände, dass Christus im Hades allen Todten das Evangelium gepredigt habe. Εὐηγγελίσθη νεκροῖς kann nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch [2]) nur heissen: es wurde den Todten das Evangelium gepredigt, von wem? ist nicht gesagt, man kann zwar hinzu denken, was am nächsten zu liegen scheint: von Christus; allein es ist diess nicht ausdrücklich gesagt, und liegt auch nicht einmal so nahe, als es scheint, da sich die Thätigkeit Christi im Hades auch blos auf die dämonischen πνεύματα bezogen haben kann. Sollte es nun schliesslich doch nicht so unwahrscheinlich sein, den Brief in eine Zeit zu setzen, in welcher die Apostel wenigstens grossentheils schon gestorben waren, oder ihn einem Schriftsteller zuzuschreiben, welcher, obgleich im Namen des Apostels Petrus schreibend, es doch nicht ganz vermeiden konnte, auch Nachapostolisches durchblicken zu lassen, so dürfte es nicht so unpassend sein, an die schon in dem Hirten des Hermas [3])

---

1) Was Brückner zu 3, 19 bemerkt, um zu beweisen, dass κηρύττειν = εὐαγγελίζειν ist völlig nichtssagend.

2) Εὐαγγελισθῆναι kommt im N. T. nur in passiver Bedeutung vor vgl. 1 Petr. 1, 25. Gal. 1, 11. Hebr. 4, 6.

3) III, 9, 16: *Apostoli et doctores, qui praedicaverunt nomen filii Dei, quum habentes fidem et potestatem defuncti essent, praedicaverunt illis, qui ante obierunt.*

Digitized by Google

vorkommende Vorstellung zu erinnern, dass der Apostel auch den Gestorbenen gepredigt habe. Bedenkt man ferner den Zusammenhang, in welchem εὐηγγελίσθη steht, so hat man wohl nur die Wahl, entweder εὐηγγελίσθη in aktiver Bedeutung zu nehmen, was gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch ist, oder es als passiv so unbestimmt zu lassen, dass nicht gerade Christus als das dabei thätige Subjekt gedacht werden muss, da in diesem Fall das unmittelbar vorangehende Subjekt Christus, als der ἑτοίμως ἔχων, den Schriftsteller bestimmt haben würde, statt des passiven εὐηγγελίσθη die aktive Form des Medium εὐηγγελίσατο zu setzen. So viel ist aber in jedem Fall gewiss, dass die νεκροὶ 4, 6 keine Beziehung auf die πνεύματα 3, 19 haben können. Durch nichts ist der Sinn der Stelle so verwirrt worden, wie durch diese irrige Voraussetzung: alle künstlichen Wendungen der Ausleger reichen nicht zu, der Stelle einen erträglichen Sinn zu geben, solange sie immer wieder auf 3, 19 zurückbezogen werden soll. Wie vieles muss hineingelegt werden, wenn sie, wie sie noch am besten lautet, nach de Wette so genommen werden soll: „Ja, auch Todte wird er richten und zwar in Beziehung darauf, ob sie dem Evangelium geglaubt und darnach gelebt haben, denn auch die Todten der Zeit Noah's wurden in der Art gerichtet, dass ihnen der Untergang durch die Fluth als Strafe für ihr fleischliches Leben angerechnet, ihnen aber durch die nachherige Verkündigung des Evangeliums Gelegenheit gegeben wurde, das Leben zu erlangen". Wie unmotivirt ist die Beschränkung auf die Todten zur Zeit Noah's! Die Stelle kann nur so genommen werden: Nachdem zuvor gesagt ist, die Heiden haben dem Rechenschaft zu geben, der in Bereitschaft steht zu richten Lebendige und Todte, wird zur Begründung des Richteramts über die Todten noch hinzugesetzt, dass Christus nicht blos die Lebendigen, sondern auch die Todten richte, sei daraus zu sehen, dass auch den Todten das Evangelium verkündigt worden sei, es sei diess dazu geschehen, damit sie gerichtet werden als solche, die nach menschlicher Weise dem Fleische nach nur zum Tode verurtheilt werden können, nach göttlicher Weise aber dem Geiste nach leben werden, d. h. damit auch die Todten des Gegensatzes zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen

Digitized by Google

Fleisch und Geist, zwischen Tod und Leben als der absoluten Norm sich bewusst werden, nach welcher der Richter über Lebende und Todte richten wird. Sie sollen also nicht gerichtet werden, ohne dass sie zuvor wussten, wie sie gerichtet werden [1]).

Zu den speciellen Momenten, nach welchen die Zeit und die Verhältnisse, unter welchen der Brief geschrieben ist, zu bestimmen sind, gehört besonders auch die Beschreibung der Lage, in welcher sich die christlichen Gemeinden, für die er bestimmt ist, den Heiden und dem Staat gegenüber befanden. Es ist von Leiden die Rede, die sie zu erdulden hatten, gibt sich daher vielleicht in den Zügen, mit welchen sie geschildert werden, das Gepräge einer bestimmten, durch Christenverfolgungen bekannten Zeit zu erkennen? Mit Recht weist der Verfasser jede Beziehung auf die neronische Verfolgung zurück, er stimmt hierin ganz mit Schwegler überein und konnte daher auch nur die schon von dem Letztern treffend zusammengestellten Gründe gegen diese Annahme wiederholen. Um so entschiedener setzt er sich aber der zuerst von Schwegler aufgestellten Behauptung entgegen, dass die Leiden und Bedrückungen, welchen die Leser des Briefs ausgesetzt waren, den Charakter der trajanischen Zeit an sich tragen. Da der Verfasser und Schwegler in Betreff der Zeit der Abfassung des Briefs auf den am weitesten auseinanderstehenden Punkten stehen, so sollte es, wie es scheint, nicht so schwierig sein, die hier in Frage stehende Differenz zur Entscheidung zu bringen. Ist man darüber einig, dass man in Ansehung dieses Punktes nur die Wahl hat, entweder bis zum ersten Jahr der Regierung Nero's zurückzugehen, oder bis in die Zeit Trajans fortzugehen, auf welche Seite wird

1) Was den Sinn der Stelle erschwert, ist die doppelte Bedeutung, in welcher *κριθῶσι* genommen werden muss. Es steht sowohl allgemein für das Richten nach beiden Seiten hin und bezieht sich daher auf die beiden Sätze, als auch im Gegensatz zu *ζῶσι*, so dass es nur das Richten im schlimmen Sinne ist. Vollständig sollte es daher heissen: *ἵνα κριθῶσι, οἱ κατακρινόμενοι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶντες δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.*

wohl die grössere Wahrscheinlichkeit fallen? Der Verfasser meint S. 361, in dem, was Petrus von diesen Leiden sage, finden sich einige Punkte, aus denen deutlich erhelle, dass wir es mit den frühesten Gestaltungen der christlichen Gemeindezustände zu thun haben. Es sei noch keine eigentliche Verfolgung, kein gerichtliches Verfahren gegen die Christen eingeleitet, sie haben hauptsächlich von Verläumdungen zu leiden, deren Ursprung aus 4, 4. erhelle. Namentlich weisen die jüdischen Lästerungen des Namens Christi auf jene ersten Christen, wo die noch wesentlich judenchristliche Gemeinde zunächst von ihren unglaubigen Volksgenossen zu leiden gehabt habe. Dazu komme, dass nach 4, 12. diese Leiden für die Christen noch etwas Neues seien, worüber sie sich verwundern, und ebenso sei auch für die Heiden die Lossagung der Christen von ihrem Lasterleben noch etwas Neues, das sie befremde, 4, 4. Wie unsicher aber diess ist, ist schon daraus zu sehen, dass der Verfasser selbst nicht recht weiss, ob das, was den Christen ihre Leiden verursacht haben soll, von heidnischer oder von jüdischer Seite ausgegangen ist. Heidnische Verläumdungen der Christen und jüdische Lästerungen des Namens Christi werden neben einander als Ursache dieser Leiden genannt. Vergleicht man was Justin Dial. cum Tryph. c. 96 zu den Juden sagt: „Ihr verfluchet in euren Synagogen alle, die durch Christus Christen geworden sind, und die andern Völker machen den Fluch thatkräftig, indem sie die tödten, die auch nur bekennen, dass sie Christen seien“, so passt gewiss das *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ*, von welchem der Brief spricht, in Verbindung mit demjenigen, was sie desswegen zu leiden haben, weit besser auf eine Zeit, wie die von Justin beschriebene ist, in welcher die Heiden die Haupturheber solcher Bedrückungen waren. Dass die Leiden, welche die Christen trafen, für sie überhaupt noch etwas Neues waren, ist aus 4, 12. nicht zu schliessen, sondern nur, dass sie in der Zeit, in welcher der Brief geschrieben ist, einen besonders ernstlichen Charakter annahmen. Für eine solche Zeit war die Erinnerung ganz an ihrem Orte, dass Leiden und Prüfungen überhaupt zum Christenberuf gehören. Wunderten sich ferner die Heiden nach 4, 4. darüber, dass die Christen die Unsittlichkeiten ihres heidnischen Lebens nicht mit-

Digitized by Google

machen, so kann auch diess als Merkmal einer Zeit angesehen werden, in welcher der Unterschied der heidnischen und christlichen Sitte sich dadurch schon offenkundiger herausgestellt hatte, dass die Christen nicht mehr eine scheu sich in sich selbst zurückziehende und abschliessende Sekte waren, von welcher man nicht wusste, was sie für sich treibe, sondern schon als grössere charakteristisch verschiedene Gesellschaft den Heiden gegenüberstanden. Wenn endlich der Verfasser auch das besonders bemerkenswerth findet, dass der Apostel wiederholt die naive Hoffnung ausspreche, die Heiden werden, wenn sie nur erst den guten Wandel der Christen genauer kennen, 2, 12. 3, 2. 16., von ihrer Feindschaft gegen die Christen ablassen, die mehr auf Unkunde beruhe, 2, 15., so weist auch diess nicht auf den ersten Beginn der Feindseligkeiten gegen die Christen hin, wo man zu einem so guten Vertrauen noch am wenigsten gestimmt sein konnte, sondern vielmehr in eine solche Zeit, in welcher man man schon das in den christlichen Apologieen sich aussprechende Interesse hatte, die öffentliche Meinung dadurch für sich zu gewinnen, dass man die Heiden auf das hinwies, was das Christenthum in der Wirklichkeit des Lebens thatsächlich war. Geben sich uns schon hierin Züge kund, die das Gepräge einer spätern Zeit an sich tragen, in keinem Fall demselben widerstreiten, so bietet sich sodann noch besonders in dem bekannten Bericht des Plinius an den Kaiser Trajan über die Christen derselben Provinzen, welchen die Leser des Briefs angehörten, eine zum Maasstab der Vergleichung dienende Urkunde dar. Mehrere Ausleger haben sich nicht verbergen können, dass in dem Briefe, aller Wahrscheinlichkeit nach, von obrigkeitlichen Untersuchungen gegen die Christen die Rede ist. Fanden nun solche, wie erwiesen ist, überhaupt erst in der Zeit Trajans statt, in welche andere Zeit sollen wir den Brief setzen? Der Verfasser behauptet freilich sehr zuversichtlich, es sei in allen darauf bezogenen Stellen auch nicht entfernt daran zu denken. Huther und Brückner haben ja schon dargethan, dass in der Stelle 3, 15 die Beschränkung auf gerichtliches Verhör wegen des παντὶ ganz willkürlich sei. Aber wer sagt denn, dass die Stelle darauf beschränkt werden soll? Das Gerichtliche soll nur nicht von ihr ausgeschlossen

Digitized by Google

werden, und wie könnte man es von ihr ausschliessen, wenn so bestimmt gesagt wird, die Christen sollen bereit sein zur Verantwortung vor jedem, der von ihnen Rechenschaft fordert über ihre Hoffnung, d. h., da nach dem Lehrbegriff des Briefs das Wesen des Christenthums in der Hoffnung besteht, über ihren christlichen Glauben? Das Recht dazu hatte doch vor allem die Obrigkeit. Erwägt man alle Ausdrücke, mit welchen hier von dem Verhältniss der Christen zu den Heiden die Rede ist, das wiederholte μεταλαλεῖν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν 2, 12. 3, 16., die ἀναστροφὴ ἐν Χριστῷ 3, 16., das ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ 4, 13., das πάσχειν ὡς Χριστιανὸς 4, 16., so kann man nur auf den Gedanken kommen, es handle sich hier um eine, die ganze Stellung der Christen zu den Heiden, wie sie nur vom Staate bestimmt werden konnte, betreffende Frage. Die Christen wurden schlechthin als κακοποιοὶ angesehen, d. h. als solche, die an sich im Staate nicht geduldet werden können, deren Existenz überhaupt mit den Gesetzen des Staats nicht verträglich sei, das Christenthum sollte schon als solches Gegenstand gerichtlicher Anklage und Verfolgung sein. Desswegen ermahnt der Verfasser des Briefs seine Leser, wenn sie als Christen leiden, sollen sie so leiden, dass sie durch ihr ganzes bisheriges Verhalten sich als solche ausweisen, die keine κακοποιοὶ sind, es falle so wenig irgend ein gemeines Verbrechen oder sonst etwas Schlechtes, Unsittliches, Tadelhaftes ihnen zur Last, dass wenn sie gleichwohl als Christen leiden müssen, die Ursache hievon eben nur diess sein könne, dass sie schon als Christen κακοποιοὶ sein sollen. Als die Hauptsache, um die es sich handelte, kann nur die Frage vorausgesetzt werden, ob das Χριστιανὸς Sein an sich Gegenstand eines sittlichen Vorwurfs ist, wie ein solcher einem κακοποιὸς gemacht werden muss? Um diese Frage so entschieden als möglich zu verneinen, sollten die Christen alles von sich fern halten, was sie zu wirklichen κακοποιοὺς machen würde. Eben diese Frage ist der Standpunkt, auf welchen uns der plinianische Bericht stellt. Dass die Christen als solche strafbar seien, setzten die voraus, welche sie zur gerichtlichen Untersuchung zogen, und nur das römische Rechtsbewusstsein des Plinius hält sich, um beides wohl zu unterscheiden, die Frage vor: *nomen ipsum, si*

Digitized by Google

flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur? Unmittelbar nach der Anführung dieser Worte bemerkt der Verfasser S. 370: „Von einer obrigkeitlichen Verfolgung des Christennamens redet weder die plinianische noch die petrinische Stelle. Plinius zweifelt nur, ob schon das blosse Christsein strafbar sei, oder nur in dem Falle, dass wirklich Laster den Christen könnten nachgewiesen werden. Petrus dagegen redet von der Lästerung des Christennamens und warnt davor, dass man dieselbe nicht durch Befleckung dieses Namens mit groben Lastern verschulde". So ist freilich die Sache, um die es sich handelt, so schief aufgefasst, dass sie erst wieder unter den richtigen Gesichtspunkt gestellt werden muss. Wenn Plinius auch nur im Zweifel darüber war, ob das blosse Christsein strafbar sei, so war ebendamit auch von einer obrigkeitlichen Verfolgung des Christennamens die Rede, denn was ist das *nomen ipsum* anders, als eben das Christsein? Wurde einer als *Christianus* angegeben und bekannte er sich dazu dadurch, dass er sagte, er sei ein Christ, so fragte es sich demnach, ob er schon als solcher strafbar sei, oder was dasselbe ist, *an nomen ipsum puniatur*. Dann ist aber auch nicht so zu unterscheiden: „ob schon das blosse Christsein strafbar sei, oder nur in dem Falle, dass wirklich Laster den Christen könnten nachgewiesen werden", denn wer in diesem Falle war, dass ihm Laster nachgewiesen werden konnten, wurde dann nicht als Christ gestraft, sondern wegen der Laster, die er abgesehen davon, dass er Christ war, begangen hatte. Ist nun diess etwas Anderes, als dieselbe Unterscheidung, die in dem Briefe zwischen dem ὡς Χριστιανὸς πάσχειν und dem πάσχειν ὡς κακοποιὸς gemacht wird? Die Lästerung des Christennamens oder das ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ fand statt, wenn Einem als Χριστιανὸς eben diess, dass er Christ sei, zum Vorwurf gemacht wurde und er in Gefahr stand, schon aus diesem Grunde, somit ἐν ὀνόματι Χριστοῦ oder wegen des *nomen ipsum* gestraft zu werden. Dieser Strafe konnte man nur entgehen, wenn man nicht blos das Christenthum verläugnete, sondern auch Christus verfluchte. Eine Anspielung auf dieses *maledicere* Christo, das auch bei Plinius besonders hervorgehoben wird, kann man in dem ἐπηρεάζειν 3, 16 finden, das man gewöhnlich nur gleichbedeutend mit καταλαλεῖν

Digitized by Google

nimmt, das aber seine volle Bedeutung erst erhält, wenn die Christen aufgefordert werden, die zu Schanden zu machen, die alles christlich Gute ihres Wandels dadurch für fluchwürdig erklärten, dass sie sie zwingen wollten, Christus selbst zu verfluchen [1]).

Wie die in dem Briefe sich reflektirenden Zeitverhältnisse ein unmittelbares Kriterium seines Ursprungs sind, so gibt auch die Lokalität, von welcher aus der Brief selbst sich datirt, einen Aufschluss über seine Entstehung, welcher den Vertheidigern seines apostolischen Ursprungs es immer schwieriger macht, ihre so vielen im Briefe selbst enthaltenen Data widerstreitende Ansicht demselben aufzudringen. In Babylon soll Petrus diesen Brief geschrieben haben; was bestimmte ihn doch, sich dahin zu begeben und von da aus an Gemeinden zu schreiben, die in jeder Beziehung ihm so fern lagen? Es ist schon gezeigt, wie wenig die von dem Verfasser versuchte Motivirung dieser Situation irgend eine Wahrscheinlichkeit geben kann. Welches ganz andere Licht geht uns sogleich über den Brief auf, wenn wir unter dem Babylon, von welchem aus Petrus seine Grüsse meldet 5, 13, das Babylon verstehen, das schon die ältesten kirchlichen Schriftsteller, die überhaupt von diesem Briefe wissen, unter demselben verstanden haben [2]). Seitdem die Apocalypse den Namen des alten abgöttischen Babylon in so grossartigem Stil auf das heidnische Rom übertragen hat, ist diese Bezeichnung in dem älte-

---

1) Sehr leicht nimmt es Brückner a. a. O. S. 23 mit den einzelnen Anklängen des Pliniusberichts, wenn er sagt, sie reduciren sich auf das *ὡς Χριστιανοί* und auf das Bekenntniss der Christen bei Plinius, dass sie sich verbindlich machten, *ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent* u. s. w. auf solche Vorwürfe, wie sie stets möglich gewesen seien. Das Eigene ist ja aber, dass das Christsein als solches, abgesehen von allem Andern, in Hinsicht seiner Berechtigung in Frage gestellt ist. Von welchem andern Standpunkt aus konnte diess geschehen, als von dem des Staats und welches frühere Datum haben wir für diese Auffassung des Christenthums, als den Bericht des Plinius? Dass der Brief gerade hierin mit dem Bericht zusammentrifft, ist somit das eigentliche Moment der Vergleichung.

2) Bei Eusebius Ch. 2, 15.

sten christlichen Sprachgebrauch eine so stehende geworden, dass es nicht das geringste Bedenken haben kann, dem Namen auch hier diese bildliche Deutung zu geben, wofern nur sonst noch ein besonderer Grund dazu vorhanden ist, diese Bedeutung auch hier anzunehmen. Ein solcher liegt ja aber darin, dass Petrus den Gruss im Namen seiner ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή meldet. Ist diese συνεκλεκτή, wie man nicht anders annehmen kann, nicht die Frau des Petrus, sondern seine Gemeinde, was ist natürlicher als die Annahme, dass auch der mitgrüssende Sohn Markus und das Babylon, von welchem aus beide grüssten, in demselben bildlichen Sinne zu verstehen sind? Diess passt nun freilich nicht in das Hypothesensystem des Verfassers. Und doch sieht auch er sich veranlasst, der ältesten und verbreitetsten Erklärung der Stelle 5, 13 darin zu folgen, dass auch er unter der συνεκλεκτή die Gemeinde zu Babylon versteht (S. 134). Allein mit der Frage, ob die συνεκλεκτή die Frau des Petrus sei, soll die Frage, wer der Markus ist, welchen Petrus seinen Sohn nennt, gar nichts zu thun haben. „Petrus kann sehr wohl von einem leiblichen Sohne grüssen, auch ohne daneben seine Frau zu erwähnen" (S. 364). Und so kann es auch nur „für eine ganz unberechtigte Willkür erklärt werden, für den Ort der Abfassung mittelst einer mystischen Deutung von Babylon Rom anzunehmen" (S. 369). Eine so ganz unberechtigte Willkür sollte es doch nicht sein, wenn Kirchenlehrer, wie Eusebius und Clemens von Alexandrien und vielleicht sogar selbst der alte ehrwürdige Papias, die Gewährsmänner dafür sind. Will man aber selbst um solche Auktoritäten sich nicht bekümmern, warum soll denn die συνεκλεκτή die Gemeinde sein? Ist diess nicht schon eine Concession, die man der entgegenstehenden Ansicht macht? Warum soll denn Petrus, so gut er von seinem leiblichen Sohn grüsst, nicht ebenso gut auch von seiner leiblichen Frau grüssen? Grüsst er aber nicht von seiner leiblichen Frau, sondern nur von seiner geistlichen, seiner Gemeinde, wer kann es hindern, dass nicht hieraus die allerbedenklichsten Consequenzen gezogen werden? Während so die Hypothese des Verfassers sich mit jedem Schritt in neue Schwierigkeiten verwickelt, die er nicht lösen, sondern nur gewaltsam auf die Seite schieben kann, erhält die ihr entgegen-

Digitized by Google

stehende Ansicht, indem sie einfach die in dem Briefe selbst liegenden Data als das gelten lässt, wofür sie sich selbst nach der natürlichsten Erklärung geben, eine immer grössere Bestätigung. Wie gut passt es zu der Beschreibung, die uns der Brief von der Lage jener Gemeinden und ihrem Verhältniss zu der heidnischen Obrigkeit gibt, dass wir aus ihm auch von einer römischen Gemeinde des Petrus eine Kunde erhalten, die zwar keineswegs beweist, dass Petrus selbst in Rom gewesen sein muss, aber uns doch in eine Zeit versetzt, in welcher sich die Sage von seinem römischen Aufenthalt schon gebildet hatte?

Nach allem diesem steht nun dem Verfasser erst noch ein Gang mit seinen Gegnern bevor, welcher wohl mit Recht als der schwierigste Theil seiner Aufgabe anzusehen ist, und auch hier hat er, wie es scheint, sich sein Spiel von vorn herein dadurch verdorben, dass er eine Concession machen zu müssen glaubte, aus deren Consequenzen er selbst durch die kühnsten Sprünge sich nicht mehr herausziehen konnte. Es ist uns noch der absichtlich an den Schluss der ganzen Untersuchung gestellte Abschnitt: Petrus und Paulus übrig.

Eine durchgängige Vergleichung des petrinischen Lehrbegriffs mit dem paulinischen habe, so eröffnet der Verfasser S. 374 diesen fünften Abschnitt, zu dem Resultat geführt, dass jener diesen nicht nur nirgends voraussetze, sondern vielmehr eine noch unentwickeltere Vorstufe desselben bilde. Die Selbstständigkeit der petrinischen Lehranschauung sei damit allerdings gesichert, allein das schliesse die Möglichkeit nicht aus, dass Petrus alle oder einige paulinische Briefe könne gelesen, ja dass diese einen gewissen Einfluss auf ihn könnten ausgeübt haben. Der Verfasser gibt nun zuerst eine Geschichte der bisherigen Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss zwischen dem petrinischen und den paulinischen Briefen, die ihn jedoch in apologetischer Beziehung sehr unbefriedigt lässt. Indem man die Unwahrscheinlichkeit, ja die Unmöglichkeit einer Benutzung der paulinischen Briefe behauptet, oder den Mangel einer bestimmten Originalität in dem petrinischen Lehrcharakter zugegeben habe, habe man die Brücke hinter sich abgebrochen für den Fall, dass die geleugneten Anklänge und Uebereinstimmungen sich doch

Digitized by Google

bestätigen oder diese Originalität doch gefordert werden sollte. Da trotz aller glücklichen Nachweisungen von der Verschiedenheit einzelner Parallelstellen doch die Uebereinstimmung anderer sich immer von Neuem aufgedrängt habe, so sei scheinbar der Weg zur negativen Kritik allein noch offen geblieben. De Wette sei bekanntlich seit der ersten Ausgabe seiner Einleitung über die Zweifel, die ihm die angeblich mangelnde Originalität des Briefs und die paulinischen Parallelen erregten, nie ganz hinweggekommen, und was bereits der erste Kritiker, der sich unserer Frage gründlich angenommen, vorausgesagt habe, I. D. Michaelis, das sei *mutatis mutandis* in der Kritik der Tübinger Schule in Erfüllung gegangen. Schwegler berufe sich auf den anerkannten paulinischen Charakter unsers Briefs und erkläre ihn desswegen für das conciliatorische Machwerk eines Pauliners, der die ächten paulinischen Briefe, besonders den Römerbrief, gekannt und für seine Zwecke benützt habe. So habe die mehr als 80jährige Debatte noch zu keinem befriedigenden Abschluss geführt. Aus dem so unverfänglich scheinenden Problem schmiede die negative Kritik ihre Waffen, und die Gegner, die mit ihr auf dem Boden derselben Voraussetzung stehen, haben ihr nichts entgegenzusetzen als Vermuthung gegen Vermuthung. Die Versuche aber, jene gemeinsame Basis, die vorausgesetzten Uebereinstimmungen zwischen Petrus und Paulus, umzustürzen, erweisen sich als in manchen Fällen offenbar nicht ohne Partheilichkeit unternommen und bleiben daher, trotz manchem einzelnen Gewinn, fruchtlos (S. 374—381). So steht also die Sache. Der Abschluss ist noch immer nicht befriedigend, befriedigend ist er nemlich nur dann, wenn die Aechtheit des Briefs gegen alle Zweifel erwiesen ist, und erweisen muss sie sich lassen, weil es ja sonst keinen petrinischen Brief im Kanon gäbe. An die Möglichkeit eines negativen Resultats ist gar nicht zu denken, weil ja davon nur die negative Kritik ihren Namen hat, die bekanntlich von vorn herein überall im völligsten Unrecht ist. Wie ist nun aber das schwierige Problem zu lösen? Die Thatsache der Uebereinstimmung wagt der Verfasser nicht in Abrede zu ziehen, er giebt sie lieber zu, weil nachher doch noch jemand kommen könnte, der sie bestätigt, und dann die Noth noch grösser wäre,

Digitized by Google

wenn man nicht einmal eine Brücke zum Rückzug hätte. Es wäre ja dann um alles, was mit so grosser Mühe erkämpft worden ist, wieder geschehen. Und doch kann auch nicht die geringste Abhängigkeit des Petrus von Paulus zugegeben werden. Denn so entschieden auch der Verfasser versichert, die Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit der petrinischen Lehranschauung stehe so fest, dass dieselbe selbst in dem Falle, wenn Petrus paulinische Briefe gelesen hätte, sich nur um so glänzender bewähren würde, wenn es selbst einem derartigen Einflusse nicht gelungen wäre, irgendwie im Wesentlichen bestimmend oder modificirend auf sie einzuwirken, scheint er doch hier nicht vorsichtig genug zu Werke gehen zu können. Die Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit der petrinischen Lehranschauung ist doch erst dann sicher geborgen, wenn nicht Petrus paulinische Briefe, sondern Paulus den petrinischen gelesen hat. Da ohnediess die Originalität des Paulus über allen Zweifel erhaben ist, so kann er ohne Anstand die Lösung des in Frage stehenden Problems auf sich nehmen. Was schadet es ihm, wenn er auch einmal in ein paar Stellen seiner Briefe minder originell gewesen ist? „Oder sollte nicht ein in Gedankeninhalt und Diction durchaus selbstständiger Schriftsteller noch heute in einzelnen Fällen, wenn ihm die Stelle eines Andern vorschwebt, die seinen Gedanken auf eine ihm besonders zusagende Weise ausdrückt, absichtlich oder unwillkürlich seine Darstellung jener Stelle anpassen können, ohne dass man ihm darum im Allgemeinen die Originalität absprechen dürfte?“ (S. 403). Er verliert nicht nur dadurch nichts, sondern ist dabei sogar noch im Vortheil. „Die Benutzung, von der wir reden, ist nicht ein Zeichen geistiger Armuth, sondern geistigen Reichthums, den ja die Aufnahme und selbständige Verarbeitung von fremdem Gut nur zu vergrössern im Stande ist; ist nicht ein klägliches Borgen, sondern ein selbstthätiges Aneignen; ist nicht eine Folge von Ungeübtheit, sondern gerade von einer gewissen Gewandtheit in der Schriftstellerei. In der That, von der hohen Kunst, die wir an den schriftstellerischen Produktionen des Apostels Paulus bewundern, mit jedem in seiner Weise zu reden, und für jedes eigenthümliche Bedürfniss das rechte Wort zu finden, ist nur ein Schritt bis zu

Digitized by Google

der Fähigkeit, auch Anderer Eigenthum in sich aufzunehmen, sich zu assimiliren und in seiner Weise zu reproduciren. Können wir so schon auf unserem jetzigen Standpunkt die Vorurtheile beseitigen, welche unserer Fragestellung im Wege stehen, so können wir nun mit wahrer Unbefangenheit an die Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen dem petrinischen einerseits, dem Römer- und Epheserbrief andererseits gehen" (S. 404 f.). Man sieht, der Operationsplan ist sehr klug angelegt. Nur die Frage dringt sich hier gleich auf, warum der Verfasser, wenn es so vortheilhaft ist, seinen eigenen Reichthum noch mit fremdem Gut zu vermehren, diesen Vortheil nur dem Apostel Paulus und nicht vielmehr dem Apostel Petrus, der dadurch vielleicht noch besser berathen wäre, zugedacht haben will. Noch grösser ist aber das Bedenken: wenn der Verfasser für den oben erwähnten Fall so ernstlich darauf bedacht war, sich den Rückzug zu decken, wie kann er hier so keck die Brücke hinter sich abbrechen? Ist er denn seiner Sache so gewiss, dass an die Möglichkeit eines Rückzugs und an alles, was dabei auf dem Spiele steht, gar nicht zu denken ist? Mir will es beinahe scheinen, er hätte besser daran gethan, wenn er der negativen Kritik eine solche Concession, in Betreff des fraglichen Verwandtschaftsverhältnisses, gar nicht gemacht hätte. Man bedenke nur, wie hier alles in einander eingreift. Unstreitig stehen wir hier auf dem Punkte, auf welchem wir in den ganzen Operationsplan des Verfassers am besten hineinsehen können. Als den schwierigsten Theil seiner Aufgabe erkannte er mit Recht das Verwandtschaftsverhältniss der beiden Apostel und ihrer Briefe. Hier musste also zuerst Rath geschafft werden, um eine feste Basis zu haben. Er entschloss sich, das Verwandtschaftsverhältniss als Thatsache anzuerkennen. Dadurch waren alle Stellungen, die der Verfasser in der Ausführung seines Plans zu nehmen hatte, voraus bedingt. Um auch nicht einen Schatten von Abhängigkeit auf den Apostel Petrus kommen zu lassen, mussten die beiden Apostel mit ihren Briefen so weit als möglich auseinander gebracht werden. Der Brief des Petrus wurde daher bis in das erste Jahr der Regierung Nero's hinaufgerückt. Da aber damals schon die Zeit des Apostelconcils war, auf welchem so wichtige Fragen zur Sprache

Digitized by Google

gekommen waren, so musste Petrus mit demüthiger Inconsequenz auch ferner reiner Judenapostel bleiben, und um von aller Berührung mit Heidenchristen sich rein zu halten, in das ferne Babylon, wie in ein neues babylonisches Exil, sich begeben, von welchem aus er nur an Judenchristen schreiben konnte. Wir haben schon gesehen, wie viel Unwahrscheinliches dabei angenommen, wie viel Hartes und Unapostolisches namentlich dem Apostel Petrus aufgebürdet werden muss. Alles diess hätte vermieden werden können, wenn der Verfasser das Verwandtschaftsverhältniss hätte fallen lassen, und warum sollte ihm diess auf seinem Standpunkt nicht möglich gewesen sein? Welchen freien Spielraum hätte er dann für die Bestimmung der Abfassungszeit des Briefs gehabt, ja es wäre ihm wohl auch noch gelungen, irgend einen Zeitpunkt im Leben des Apostels ausfindig zu machen, in welchem derselbe auch noch nach Rom gelangen und vom römischen Babylon aus seinen Brief schreiben konnte, um auch diese Unebenheit aus der Vorstellung des Verfassers hinwegzubringen. Der Verfasser muss demnach doch sehr bedeutende Gründe gehabt haben, das Verwandtschaftsverhältniss als Thatsache anzuerkennen. Ebendamit ist nun die Concession einmal gemacht, sehen wir also, welchen Gebrauch der Verfasser mit wahrer Unbefangenheit von ihr macht.

Wir halten uns hier blos an die Stellen, die der Verfasser selbst für die entscheidensten erklärt.

Er stellt (S. 406) zuerst Röm. 12, 1. und 1 Petr. 2, 5. zusammen. „Das Opfer wird an beiden Stellen mit *θυσία* bezeichnet, das paulinische *ζῶσαν* findet sich in dem petrinischen *ζῶντες* wieder, das *ἁγίαν* in dem *ἅγιον ἱεράτευμα*, das petrinische *εὐπροσδέκτους θεῷ* in dem *εὐάρεστον τῷ θεῷ*.“ So frappant ist die Aehnlichkeit in diesen einzelnen Ausdrücken gerade nicht, da aber auch bei Petrus 2, 2. von einem *λογικὸν γάλα* die Rede ist, wie bei Paulus 12, 1. von einer *λογικὴ λατρεία*, das Wort *συσχηματίζεσθαι* Röm. 12, 2. in demselben Sinn auch bei Petrus 1, 14. steht, und die von Petrus 2, 6. citirten alttestamentlichen Stellen auch bei Paulus, wenigstens 9, 33, in derselben Weise sich finden, so kann man das Zusammentreffen nicht für zufällig halten, dass aber die Stelle bei Paulus ihren Ursprung einer Reminiscenz

Digitized by Google

an die petrinische verdanke und an eine Entlehnung aus Paulus gar nicht zu denken sei, ist eine blosse Behauptung.

Wichtiger ist die Parallele Röm. 12, 3—8 und 1. Petr. 4, 10 f. Dieselben zwei Gattungen von Gaben werden von dem Einen mit εἴ τις—εἴ τις, von dem Andern mit εἴτε—εἴτε aufgeführt. Die paulinische Stelle ist die weit reichere, dass sie aber wie eine reichere Ausführung zu der kurzen prägnanten des Petrusbriefs sich verhalte, hat der Verfasser gleichfalls nicht bewiesen. Sein Hauptgrund, es wäre unbegreiflich, wie Petrus ein solches Vorbild so dürftig sollte benutzt haben, setzt ja gerade die petrinische Stelle in ein so untergeordnetes Verhältniss zu der paulinischen, dass die erstere nicht das Original der letztern gewesen sein kann.

Die Hauptbeweisstelle ist unstreitig Röm. 13, 1—6. vgl. mit 1 Petri 2, 13. 14. Der Verfasser hebt das nicht blos in einzelnen Ausdrücken, sondern auch in der Art der Begründung bestehende Zusammentreffen der beiden Stellen sehr richtig hervor, wenn er aber unmittelbar darauf so fortfährt: „offenbar erscheint auch hier die paulinische Stelle auf den ersten Blick als eine weitere Ausführung der petrinischen, während unmöglich aus jener ganzen Stelle die Hauptschlagwörter ausgesucht, und in den kurzen prägnanten Satz des Petrus zusammengedrängt sein können“ (S. 417), so ist auch diess wieder so willkürlich, als nur etwas sein kann. Es könnte nur auf den allgemeinen Satz gegründet werden, dass von zwei Stellen dieser Art die längere immer nur die Ausführung der kürzern sein kann, ohne an die gleiche Möglichkeit des andern Falls zu denken, dass die kürzere ein Auszug aus der längern ist. Und sieht denn nicht die petrinische Stelle, mit ihren kurzen gedrängten Sätzen, ganz einem Auszug gleich, während die in rascher Lebendigkeit dialektisch sich fortbewegende paulinische doch gewiss nicht nöthig hatte, dass ihr erst die Disposition zu einer solchen Ausführung gegeben wurde? Die petrinische Stelle enthält aber noch etwas, was man nur aus ihrer Abhängigkeit von der paulinischen erklären kann. Was soll es denn heissen: unterwerfet euch jeder ἀνθρωπίνῃ κτίσις. Der Satz ist nur wahr, wenn man ihn so explicirt: unterwerfet euch jedem, in welchem, als einer Kreatur Gottes, ihr eine, von Gott

über euch gesetzte Macht anerkennen müsset. Das ist die ἐξουσία ἀπὸ θεοῦ bei Paulus. Er sagt nicht blos, dass die οὖσαι ἐξουσίαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν, sondern auch, dass jede ἐξουσία ἀπὸ θεοῦ ist, d. h. von Gott geschaffen ist. Beides ist in der ἀνθρωπίνη κτίσις zusammengefasst; ohne jene Stelle ist aber der Ausdruck schlechthin unverständlich. Nur mit jener kann man ihn so verstehen, wie er allein gemeint sein kann: unterwerfet euch jedem, der Gewalt über euch hat, mit dem Gedanken, dass er als Geschöpf Gottes unter Gott steht, und als solches auch seine Gewalt von Gott hat [1]).

Die schon oft hervorgehobenen Parallelen des petrinischen Briefs mit dem Epheserbrief werden auch von dem Verfasser anerkannt, und auch hier soll alles für die Abhängigkeit des Epheserbriefs sprechen. Da die Aechtheit des Epheserbriefs selbst höchst verdächtig ist, so hat die Frage, von welcher hier die Rede ist, in dieser Beziehung ein geringeres Moment, und das Merkwürdigste ist vielmehr nur diess, wie gerade zwei in dieselbe Kategorie gehörenden Briefe sowohl in so manchen Ausdrücken und Sätzen, als auch in ihrem allgemeinen Briefcharakter mit einander übereinstimmen.

Warum hat aber der Verfasser sich auf die Parallelen aus dem Römer- und Epheserbrief beschränkt, und bei dem erstern noch dazu auf die beiden Kapitel 12 und 13? Er findet auch

---

1) Selbst diese Parallele wird von Brückner nicht zugegeben. Bei Paulus liege aller Nachdruck auf der göttlichen Rechtsordnung, die in der Obrigkeit sich realisire, dagegen bei Petrus trete dieses Moment in διὰ τὸν κύριον zurück. Ferner sei der Gedanke des Petrus, obwohl in ἀνθρωπίνη κτίσις noch allgemeiner, in der Bestimmung der Obrigkeit doch konkreter gehalten als bei Paulus; auch fehle ihm das paulinische Stichwort ἐξουσία (S. 14). Um aber doch das Eigenthümliche der Vorschrift, dass der Christ allen Menschen unterthan sein solle, zu erklären, wird S. 54 bemerkt, es möge die mit εἴτε βασιλεῖ etc. beginnende Gedankenreihe bereits der Seele des Verfassers vorgeschwebt haben, und die allgemeine Vorschrift sei unter dieser speciellen Färbung aufzufassen, d. h. man muss sich den in βασιλεῖ u. s. w. enthaltenen allgemeinen Begriff der ἐξουσία auch schon bei der ἀνθρ. κτίσις denken. Es ist also zwar das Stichwort nicht gebraucht, der Gedanke aber derselbe und der Ausdruck nur aus der Parallele erklärbar.

Digitized by Google

darin ein besonderes apologetisches Moment, dass Petrus unmöglich aus dem ganzen Römerbrief, wenn er ihn gelesen, nur diese beiden Kapitel benützt haben könne, während es ganz natürlich sei, dass Paulus, wenn er den Petrusbrief gelesen hatte, nur in diesem Abschnitt, dessen Inhalt weder durch die dogmatische Tendenz des Römerbriefs, noch durch die speciellen Zustände der römischen Gemeinde im Wesentlichen genau bedingt gewesen sei, Reminiscenzen aus dem gelesenen Brief habe in Anwendung bringen können. Wie sehr müsste es dem Apostel Paulus darum zu thun gewesen sein, seine Reminiscenzen anzubringen, wenn er gerade noch diese beiden Kapitel, die wahrscheinlich mit dem vierzehnten den Schluss seines Briefs bildeten, so reichlich mit ihnen versehen hätte? Man muss vielmehr auf den Gedanken kommen, der Verfasser wolle mit wahrer Unbefangenheit die dogmatischen Parallelen ignoriren, weil er wohl weiss, dass dabei auch nicht einmal ein Schein einer Abhängigkeit des Paulus von Petrus stattfinden kann. Es gibt nämlich auch dogmatische Parallelen, und man hat längst als eine solche die Stelle 1 Petri 2, 26 vgl. mit Gal. 5, 13 bemerklich gemacht. Der Verfasser will da, wo er auf diese Stelle zu reden kommt, S. 349, unter der ἐλευθερία die principielle Freiheit des Christenmenschen von jeder menschlichen Auktorität verstehen, die aber in diesem bestimmten Falle um eines bestimmten Zweckes willen durch den Willen Gottes ihre Beschränkung erleide. Allein das ὡς ἐλεύθεροι bezieht sich auf die unmittelbar vorangehende Ermahnung zum ἀγαθοποιεῖν, man soll also Gutes thun und im Bewusstsein seiner christlichen Freiheit nicht glauben, dass man diese Freiheit dazu gebrauchen dürfe, um unter ihrem Deckmantel Böses zu thun. Das μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχειν τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν ist so ganz dasselbe mit der Ermahnung Gal. 5, 13, μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν ὡς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ (sc. τρέψητε), und wie Paulus hinzusetzt: ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις, so steht auch bei Petrus noch: ἀλλ' ὡς δοῦλοι θεοῦ. Es ist also ganz der paulinische Begriff der Freiheit, der auch in der petrinischen Stelle liegt; wie aber der Apostel Petrus diesen Begriff haben konnte, wenn er damals, als er seinen Brief geschrieben haben soll, nach der Ansicht des Verfassers, um nur mit dem paulinischen Christenthum in keine

Digitized by Google

Collision zu kommen, sich vor demselben sogar bis nach Babylon entfernt hatte, ist nicht einzusehen. Weniger bemerkt worden ist bisher die in demselben Zusammenhang der beiden Briefe enthaltene Parallele 1 Petri 2, 11 und Gal. 5, 17. Wenn in der ersten Stelle von den σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι gesagt wird, dass sie στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς, so ist diess dasselbe mit dem ἐπιθυμεῖν der σὰρξ κατὰ τοῦ πνεύματος und des πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκὸς und dem ἀντικεῖσθαι beider, wofür Paulus Röm. 7, 23 auch den Ausdruck ἀντιστρατεύεσθαι gebraucht. Der Ausdruck ψυχὴ ist ebenso petrinisch, wie πνεῦμα paulinisch; dass aber Paulus das Thema zu einer zusammenhängenden Begriffsentwicklung, mit welcher der Gegensatz von σὰρξ und πνεῦμα auf eine so eigenthümliche Weise verflochten ist, aus dem für sich nichtssagenden Satze der petrinischen Stelle, dass die fleischlichen Begierden der Seele widerstreben, entlehnt habe, wird gewiss kein Unbefangener glauben können. Eine für die Vergleichung mit paulinischen Parallelen noch besonders bemerkenswerthe Stelle ist 1 Petri 4, 1, bei welcher schon der Streit der Erklärer darüber, ob sie im paulinischen Sinne zu nehmen ist, ein Beweis dafür sein kann, mit welchem zweideutigen Begriff man es in ihr zu thun hat. Es kömmt hauptsächlich auf die Worte an: ὅτι ὁ παθὼν ἐν σαρκί, πέπαυται ἁμαρτίας. Wegen des unmittelbaren Zusammenhangs mit V. 2 kann das Subjekt des Satzes nicht Christus, sondern der Christ sein. Wie kann aber vom leidenden Christen gesagt werden, dass er als solcher πέπαυται ἁμαρτίας? Der Verfasser sagt S. 289 f.: „das πέπαυται ἁμαρτίας bezieht sich nicht auf eine erlösende Befreiung von der Macht der Sünde, sondern spricht das einfache Faktum aus, dass der, welcher leidet, dadurch mit der Sünde gebrochen hat, weil er ja damit bezeugt, dass er nicht mehr dem Willen der Welt gehorchen will, sondern dem Willen Gottes leben." Kann aber diess so schlechthin gesagt werden, ist es ein für sich klarer Gedanke, können die Leiden, die wir im irdischen Leben zu erdulden haben, in einem bestimmten Punkte so fixirt werden, dass von ihnen, als einem auf einmal für immer geschehenen Akte die Rede sein kann? sollte nicht eben diess besonders hervorgehoben sein? und wenn nicht blos von einem παθεῖν schlechthin gesprochen wird, sondern einem

Digitized by Google

παθεῖν ἐν σαρκὶ, und dieses παθεῖν ἐν σαρκὶ durch den παθὼν σαρκὶ Χριστὸς motivirt wird, muss nicht ebendarin der Grund davon liegen, dass in dem παθεῖν ἐν σαρκὶ die Sünde mit Einem Male ein Ende hat? sollte man nicht erwarten, dass beides wenigstens durch die σάρξ, als den Sitz der ἁμαρτία, vermittelt wird? Welcher Zusammenhang der Begriffe ist es denn, wenn gesagt wird: weil Christus dem Fleische nach gelitten hat, sollen auch wir so gesinnet sein, dass wer im Fleische gelitten hat, von der Sünde hinweggekommen ist? Wenn der im Fleische leidende Christ dadurch mit der Sünde gebrochen hat, so muss demnach auch der dem Fleische nach leidende Christus eben dadurch mit der Sünde gebrochen haben. Aber wie hat der παθὼν σαρκὶ Χριστὸς mit der Sünde gebrochen? Kann man sich diess denken, ohne dass dabei die σάρξ als der Sitz der ἁμαρτία aufgefasst wird, und ohne dass somit der παθὼν ἐν σαρκὶ seine σάρξ aus demselben Gesichtspunkt betrachtet? Wer leidet und dadurch mit der Sünde bricht, ertödtet also seine σάρξ als den Sitz der ἁμαρτία auf dieselbe Weise, wie bei Christus sein Leiden die Ertödtung seiner σάρξ war. Ist es möglich, sich hier einen klaren Zusammenhang der Begriffe zu denken, ohne dass man sich die unmotivirten Sätze durch den paulinischen Gedankenzusammenhang ergänzt? Die Sache verhält sich daher offenbar so: dem Verfasser des Briefs schwebt die paulinische Anschauung des Todes Christi vor, aber er will nicht in die specifischen Begriffe derselben eingehen, daher schwächt er sie ab und setzt an die Stelle der dogmatischen Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus seinen sittlichen Begriff der Nachfolge Christi. Während Paulus 2 Cor. 5, 14 aus seinem εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν in rascher Folge schliesst: ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, macht der Verfasser des Briefs von seinem Χριστὸς παθὼν σαρκὶ recht emphatisch die moralische Nutzanwendung: καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε. Und doch ist es unmöglich, bei seinem παθὼν ἐν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας nicht an Röm. 6, 7 zu denken, wo von dem ἀποθανὼν gesagt wird, dass er δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας und bei dem παθεῖν ἐν σαρκὶ an das ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ. Auf welcher Seite aber hier die Priorität der Lehranschauung ist, bedarf doch wohl keiner weitern Bemerkung.

Digitized by Google

So spricht demnach auch nicht das Geringste für die Behauptung des Verfassers, sondern alles vielmehr für das Gegentheil. Wie kleinlich wäre es auch in der That, wenn man sich denken soll, wie der Apostel bei der Abfassung seiner so wichtige Gegenstände behandelnden Briefe, mitten im Flusse der ihm zuströmenden Gedanken, darauf reflektirte, am geeigneten Orte einige Ausdrücke und Redensarten einfliessen zu lassen, die ihm entweder aus dem mündlichen Umgang mit Petrus oder aus dem auf seinen Reisen ihm zugekommenen Briefe desselben noch im Gedächtniss geblieben sein sollen. Zu einer solchen Accommodation an petrinische Sprache und Lehre scheint doch der Apostel Gal. 2. auch nicht die geringste Neigung in sich zu verspüren. Und welchen Zweck sollte denn diess, da es nicht anders als absichtlich hätte geschehen können, gehabt haben? Gedankenarmuth kann ohnediess nicht die Ursache gewesen sein, hätte er aber dadurch einen Beweis seiner Uebereinstimmung mit Petrus geben wollen, wer hätte diess wissen können, und wie weit einfacher wäre es gewesen, wenn er es mit klaren Worten gesagt hätte? Dasselbe gilt auch von Petrus, wenn er der Verfasser des Briefs sein soll. Eine solche Art der Benützung der Schrift eines Andern kann überhaupt nur bei einem Schriftsteller stattfinden, der entweder nicht selbstständig genug ist, oder bei dieser Form der Darstellung noch einen besondern Zweck im Auge hat. Da dieser Abschnitt der Schrift des Verfassers zu den schwächsten Partieen derselben gehört, so muss es nur um so mehr auffallen, in welchem Tone er seine Behauptung vorträgt. Er kann seine Ausdrücke nicht hoch genug steigern. „Die Abhängigkeit der petrinischen Stelle ist eine reine Unmöglichkeit“, — „wenn nicht der unglaublichste Zufall gewaltet haben soll, so muss die paulinische Stelle aus der Erinnerung an die petrinische geschrieben sein“ (S. 416). „Ueber die Ursprünglichkeit der petrinischen Stelle kann kaum mehr ein Zweifel übrig bleiben. Nach allen Anzeichen ist es geradezu unmöglich, dass Petrus die paulinische benützt hat“ (S. 418). „Wir meinen auf's Evidenteste nachgewiesen zu haben, dass, die Abhängigkeit einer der beiden Stellen zugestanden, die Ursprünglichkeit nur auf Seiten des Petrus sein kann“ (S. 420). Welcher Art Leser

Digitized by Google

seiner Schrift muss der Verfasser sich gedacht haben, wenn er bei einer auf seinem Standpunkt jedenfalls so problematischen Sache mit einer solchen Sprache, die eher etwas Anderes verräth, als das Bewusstsein einer guten Sache, imponiren zu können meinte!

Fragt man endlich noch, was nach der Ansicht des Verfassers der Zweck des Briefs gewesen sei, so ist diess für ihn zu sehr eine blosse Nebensache, um darauf näher einzugehen. Was lässt sich denn auch über den Zweck eines Briefs sagen, welcher durch alle mit ihm vorgenommenen Operationen in eine Höhe hinaufgeschraubt worden ist, in welcher er völlig in der Luft schwebt? Man findet nicht nur nirgends einen Anknüpfungspunkt für ihn, sondern muss auch auf die Data verzichten, die er selbst über Zeit und Ort seiner Herkunft an die Hand gibt, um uns daraus auch auf den Zweck seines Verfassers schliessen zu lassen. Alles diess fällt hinweg, und man kann sich nur wundern, dass doch das Eine und Andere in dem Briefe steht, und gerade diese Personen mit dem Apostel zusammen genannt werden. Wie eigen ist es doch, dass Petrus hier auch einen leiblichen Sohn Markus hat, während man doch sonst nur weiss, dass der Apostel einen geistlichen Sohn dieses Namens in seinem Begleiter und Hermeneuten Marcus gehabt hat, wie eigen, dass er in Babylon, wohin er doch gerade in der Absicht sich begab, um dem paulinischen Wesen aus dem Weg zu gehen, wieder mit einem Pauliner zusammentreffen muss, dem Silvanus, durch welchen er sogar seinen Brief übersendet! Es ist ja doch der Pauliner Silvanus, welchen der Apostel 5, 12. nennt und als treuen Glaubensbruder prädicirt? Auch der Verfasser zweifelt nicht daran. „Freilich bleibt die Identität dieses Silvanus mit dem paulinischen immer nur eine Hypothese, allein dieselbe hat doch alles für sich, nichts wider sich, und wir müssen uns nun einmal an solche Combinationen halten, wenn wir nicht jeden festen Boden für unsere Untersuchung verlieren wollen“ (S. 363). Lassen wir doch diesen festen Boden uns nicht wieder entschwinden! Es ist in der That merkwürdig, wie schon lange, ehe es eine negative Kritik gab, ächt orthodoxe Theologen, wie Joh. Gerhard, Joachim Lange, mit wahrer Unbefangenheit in diesem Silvanus eine

Digitized by Google

höchst bedeutungsvolle Beziehung auf den Apostel Paulus erkannt haben. Wie der Verfasser selbst anführt S. 364, soll schon nach Gerhard in dessen Commentarius super priorem div. Petri epist. 1641. S. 858 Petrus sich des Silvanus als Boten bedient haben, *ut omnis suspicio de suae et Paulinae doctrinae diversitate tolleretur*, nach Joachim Lange (Exegesis epistolarum Petri S. 3. und 532) soll Paulus den Silvanus ausdrücklich zu Petrus geschickt haben, um ihm das in Folge der antiochenischen Scenen (Gal. 2) entstandene Gerücht zu hinterbringen, *Petrum in causa evangelica a Paulo dissentire*, in Folge hievon habe Petrus seinen Brief geschrieben, um dieses Gerücht zum Schweigen zu bringen. Auch Bengel bemerkt im Gnomon zu 5, 12: *Silvanus a Paulo ad Petrum videtur missus fuisse: hac occasione Petrus doctrinam et acta Pauli comprobat.* In demselben Sinn erklärt er auch das ἐπιμαρτυρεῖν als Bestätigung dessen, was die Leser zuvor von Paulus und Silas gehört hatten. Unter den Neueren war es Neander, welcher, wie gleichfalls der Verfasser bemerkt, die Ansicht, dass es ein Hauptzweck des Petrus bei diesem Briefe gewesen sei, seine Uebereinstimmung mit paulinischer Lehre zu bestätigen, in Gang gebracht hat, und Steiger, Huther, Guericke u. A. haben ihm beigestimmt. Der Verfasser kann diess nur mit Missbilligung von Neander erwähnen, wir sehen also auch hier wieder, wie diese neueste theologische Richtung, welcher der Verfasser angehört, Resultate der neuesten Forschung, die selbst einem Neander noch ganz unverdächtig zu sein schienen, rückgängig zu machen sucht. Sie hat darin auch vollkommen Recht. Ist man einmal auch nur so weit gegangen, wie diess bei Neander der Fall ist, so hat man nur die Wahl, entweder auf demselben Wege noch weiter zu gehen, oder sich zu überzeugen, dass man, um nicht weiter gehen zu müssen, auch nicht einmal so weit hätte gehen sollen. Auch Neander weiss ja nicht zu sagen, wie der Pauliner Silvanus zu Petrus kommt, auch er lässt den Petrus vom alten Babylon aus seinen Brief schreiben; so nehme man also lieber auch nicht an, dass er zur Bestätigung der paulinischen Lehre geschrieben habe, und läugne, dass in einem an Gemeinden des paulinischen Wirkungskreises geschriebenen Briefe, an dessen Schluss der

Digitized by Google

Verfasser seinen Lesern noch ausdrücklich sagt: ich bezeuge euch mit diesem Briefe, ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε, diess irgend eine Beziehung auf ihren bisherigen Glauben haben könne. Dass es sich bei diesem ἐπιμαρτυρεῖν um eine bestätigende Bezeugung paulinischer Lehre handle, wird ja, wie der Verfasser behauptet, S. 365, nur „gegen den petrinischen Sprachgebrauch lediglich hineingetragen“ (wie wenn diess nicht die gewöhnlichste Bedeutung des Worts ἐπιμαρτυρεῖν wäre, das nur der Verfasser S. 198 sprachwidrig mit μαρτυρεῖν identificirt, und S. 208 doch selbst von einer Bestätigung der jenen Gemeinden bereits zu Theil gewordenen evangelischen Verkündigung erklärt), „der Stellen 1, 12. und 1, 25. ganz zu geschweigen, die an die paulinische Heilspredigt auch nicht im Entferntesten denken lassen.“ Man hätte ja sonst keinen ächt petrinischen Brief, keinen petrinischen Lehrbegriff von so eigenthümlicher und selbstständiger Lehranschauung, keinen Apostel der Hoffnung! Und doch ist auch so das Werk nur halb vollbracht. Es gibt ja auch noch einen zweiten petrinischen Brief, und so gross auch bisher die kritischen Bedenken gegen ihn waren, so findet man doch neuestens nur das immer bedenklicher, ein entscheidendes Verwerfungsurtheil über ihn zu fällen. Nachdem schon Dietlein, wie der Verfasser S. 4 nicht unerwähnt lässt, es versucht hat, einen ausführlichen Nachweis seiner Aechtheit zu geben, wird nach solchem Vorgang ohne Zweifel die vollkommene Anerkennung seiner apostolischen Herkunft nicht lange mehr auf sich warten lassen. Warum hat daher der Verfasser nicht lieber gleich die beiden Briefe zusammen genommen, um das vollständige Bild der petrinischen Individualität zu geben, da der zweite Brief doch auch noch manche Beiträge geben wird, und vielleicht auch die Ansicht des Verfassers über den Silvanus und das ἐπιμαρτυρεῖν am Ende des ersten Briefs durch den so auffallend paulinisirenden Schluss des zweiten eine kleine Modifikation erleiden dürfte. Sollte aber gleichwohl, wenn einmal der Verfasser auf der hier gelegten Grundlage weiter fortbaut, sein kritisches Urtheil im entgegengesetzten Sinne ausfallen, so könnte man sich diess nicht recht erklären, da nach der Ueberwindung so vieler Schwierigkeiten im ersten Brief auch im

Digitized by Google

zweiten für den Verfasser kein unübersteigliches Hinderniss liegen kann, um auch ihm seinen Anspruch auf Authentie und Kanonicität zu sichern. Der Kanon lässt sich wohl immer mit solchen Mitteln retten, was aber die Wahrheit der Geschichte dabei gewinnt, ist eine andere Frage. Im Hinblick darauf kann man nur fragen: Wie lange wird wohl diese kleinliche Apologetik mit ihren beschränkten Begriffen, ihren Widersprüchen und sprachwidrigen Erklärungen, mit dem falschen Schein ihrer Unbefangenheit, ihrer demüthigen Inconsequenz und der übermüthigen Evidenz ihrer Behauptungen einer gesunden und lebendigen Geschichtsanschauung der ältesten Zeit der christlichen Kirche noch im Wege stehen?

III.

Ueber die Entstehung des Buchs Henoch.

Von

Prof. Köstlin.

Das von Dillmann in verbesserter Textgestalt herausgegebene und durch Uebersetzung und Kommentar der Forschung zugänglich gemachte Buch Henoch ist nicht nur an und für sich eines der merkwürdigsten Erzeugnisse des religiösen Geistes, das schon als solches einer nähern Betrachtung werth ist, sondern es bildet auch eine Hauptquelle für die Kenntniss der vorchristlichen Entwicklung des Judenthums und hat damit zugleich grosse Wichtigkeit für die Geschichte des ältesten Christenthums, die in so vielfacher Beziehung auf die ihr zunächst vorangegangene Gestaltung der jüdischen Religionsanschauung zurückweist. Eine Benützung des Buches in diesem Sinne ist jedoch durch eine zuvor zu gewinnende Verständigung über die Art und Weise seiner Entstehung bedingt; denn wir haben in der ganzen kanonischen wie apokryphischen und pseudepigraphischen Litteratur nicht leicht ein Werk, dessen Charakter und Zusammensetzung

Digitized by Google

zu so vielen kritischen Fragen und Bedenken Anlass gäbe, wie es bei diesem allem Anscheine nach sehr verschiedenartige Bestandtheile in sich vereinigenden Buche der Fall ist. Schon de Sacy (im Journal des Savans von 1822, S. 549 ff. 590) und Laurence, der englische Uebersetzer des Buchs, waren geneigt, einzelne Abschnitte des Ganzen als nicht ursprünglich aus demselben auszuscheiden; ihnen sind sodann später Hoffmann in seiner Schrift Das Buch Henoch (1833 und 1838), Krieger (Beiträge zur Kritik und Exegese 1845) und Lücke (Einleitung in die Offenbarung des Johannes, zweite Aufl. I. S. 89 ff.) gefolgt und haben, wiewohl selbst wiederum mit manchen Abweichungen, die Ansicht, dass das Buch aus mehreren erst allmählig zu Einem Ganzen zusammengefügten Schriftwerken bestehe, weiter geführt; in neuester Zeit ist Ewald (in seiner „Abhandlung über des äthiopischen Buches Henokh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung“) in dieser Beziehung noch viel weiter gegangen, indem er nicht weniger als vier ältere Bücher unterscheidet, die dem Werke in seiner jetzigen Gestalt zu Grunde liegen sollen, und auch Dillmann, obgleich er sich sehr bestimmt gegen jede Auflösung des Buchs in verschiedene Bestandtheile erklärt (Buch Henoch S. V f.), hat doch immerhin zahlreiche und zum Theil bedeutende Interpolationen des nach seiner Ansicht sonst von Anfang an Ein Ganzes bildenden Werkes zugegeben. Darin also, dass das Henochbuch, wie es vorliegt, verschiedene, frühere und spätere Elemente in sich enthält, sind alle diese Gelehrten, selbst diejenigen, welche von keiner atomistischen Zerstücklung etwas wissen wollen, einig; das Ganze enthält ja auch wirklich viel zu viele und bedeutende Wiederholungen, viel zu viele den Zusammenhang unterbrechende Stellen und Abschnitte, und viel zu viele Verschiedenheiten in religiösen Vorstellungen und Lehren, so wie im sprachlichen Ausdruck, als dass man es seinem ganzen Umfange nach von Einem Verfasser ableiten könnte. So gewiss es nun aber hienach ist, dass die bisherigen Bearbeiter mit Recht Ursprüngliches und Hinzugekommenes unterschieden haben, so wenig kann man sich doch bei Untersuchungen beruhigen, die bis jetzt noch so wenig übereinstimmende Ergebnisse geliefert haben; vielmehr fordert der entschiedene Gegensatz, in welchem

Digitized by Google

sich namentlich die zwei neuesten Hypothesen zu einander befinden, von selbst zu einer erneuerten Besprechung der Fragen auf, um die es sich bei diesem merkwürdigen Produkte des jüdischen Alterthums handelt. Eine solche soll hier gegeben werden, nachdem wir zuvor zum Behuf grösserer Deutlichkeit eine kurze Uebersicht des Inhaltes des bis jetzt in grösseren Kreisen nur weniger gelesenen Buches vorausgeschickt haben.

Der äthiopische Text theilt das ganze Werk in 20 Abschnitte, die wiederum in 108 Kapitel zerfallen; früher jedoch muss es auch eine Eintheilung in Bücher gehabt haben, da Georgius Syncellus, der in seiner Chronographie einige Fragmente aufbehalten hat, ein πρῶτον βιβλίον Ἐνώχ citirt, und es lassen sich auch jetzt noch fünf grössere Haupttheile wohl unterscheiden. Kap. 1—5 geben eine Einleitung über Verfasser, Inhalt und Zweck des Ganzen; es wird hier (Kap. 1) gesagt, dass es enthalte die von Henoch, einem gerechten gotterleuchteten Manne verkündigten Offenbarungen über das am Ende der Tage vorzunehmende göttliche Gericht, über die Segnungen, die es den Gerechten, und über die Strafen, die es den Sündern bringen werde, wesswegen denn auch gleich in Kap. 2—5 strafende und drohende Worte Henochs an die Sünder nebst tröstlichen Verheissungen an die Guten und Gerechten ergehen. Auf diese Einleitung folgt der erste Haupttheil des Buchs, zunächst Kap. 6—16 umfassend. Dieser Theil ist geschichtlichen Inhalts; es wird hier, im Anschluss an die Erzählung 1 Mos. 6, 1 ff. von der Vermischung der Gottessöhne mit Menschentöchtern und den aus dieser Vermischung hervorgegangenen Riesen und Gewaltigen, ausführlich berichtet, wie jene Gottessöhne oder Engel auf die Erde herabstiegen und hier theils den Menschen höhere Künste und Geheimnisse mittheilten, theils mit menschlichen Weibern sich vermischten und Riesen erzeugten, welche Mord und Blutvergiessen auf Erden anrichteten (Kap. 6—8); die Erzengel klagen darob bei Gott, worauf dieser ihnen gebietet, die abgefallenen Engel zu binden und bis zur Zeit des Endgerichts gefangen zu halten, die Riesen und alle Menschen, welche an Verführung und Gewaltthat theilgenommen, zu vernichten, den Noah aber und seine Familie zu retten, weil aus ihr im Laufe der Zei-

Digitized by Google

ten ein gottesfürchtiges, am Ende der Tage von Gott mit Seligkeit und Freude zu belohnendes Geschlecht hervorgehen werde (Kap. 9—11). In Kap. 12 wird Henoch von den Erzengeln beordert, den gefallenen Engeln die ihnen zugedachte Strafe anzukündigen; sie bitten ihn hierauf, eine Bittschrift an Gott abzufassen, um dadurch den göttlichen Zorn von ihnen zu wenden, aber Henoch erhält in einem Gesichte, in welchem sein Geist zu Gott emporgehoben wird, von diesem selbst den Bescheid, dass ihnen und ebenso ihren Söhnen den Riesen keine Vergebung in alle Ewigkeit zu Theil werden könne (Kap. 13—16). Ein weiterer Abschnitt beginnt mit Kap. 17 und reicht bis Kap. 36. Er hat keine besondere Ueberschrift oder Einleitung, sondern ist wie eine Art Anhang an den ersten Theil angefügt, daher er mit diesem zu Einem Haupttheil zusammenzunehmen ist. Er berichtet, und zwar zunächst kürzer Kap. 17—19 (worauf in Kap. 20 eine Angabe der Namen und Verrichtungen der obersten Engel folgt), sodann noch einmal ausführlicher Kap. 21—36, von einer Reise, welche Henoch in Begleitung von Engeln in den verschiedenen Regionen der Erde bis zu ihren äussersten Enden macht; auf dieser Reise schaut Henoch der Reihe nach alle sonst dem Menschen nicht sichtbaren, für das religiöse Glauben und Erkennen wichtigen Merkwürdigkeiten und Geheimnisse der Welt und Schöpfung, namentlich das Todtenreich, die Straforte der Engel und Menschen, das Paradis, den Baum des Lebens, den Baum der Erkenntniss, die am Himmel befindlichen Thore der Winde und der Gestirne u. s. w. Hierauf folgt ein zweiter Haupttheil, Kap. 37—71 mit der Ueberschrift „das zweite Gesicht der Weisheit, welches sah Henoch, der Sohn Jared's" u. s. w. Er zerfällt selbst wieder in drei „Bilderreden" (Kap. 38—44. 45—57. 58—69) nebst einem Anhang, der wiederum eine himmlische Vision Henochs schildert (Kap. 70 f.). Auch dieser Theil beschreibt „Geheimnisse," deren Anschauung Henoch erschlossen wurde, aber nur zum geringeren Theile Geheimnisse der Schöpfung und der sichtbaren Welt; die Hauptsache, um die es sich hier handelt, sind die Geheimnisse der überirdischen Welt, der göttlichen Weltregierung und namentlich die Geheimnisse des messianischen Reiches, das einst vom Himmel aus auf

Digitized by Google

der Erde gestiftet werden soll; Henoch sieht, im Geist zum Himmel erhoben, von dem Engel des Friedens begleitet, dieses Reich und seinen Herrn, den „Menschensohn," in seiner göttlichen Würde und Herrlichkeit und verkündigt das Gericht, das er einst auf Erden halten und bei welchem er die Sünder, namentlich die Könige und Gewaltigen, verdammen, die Guten aber mit ewiger Freude und Seligkeit belohnen wird. Zugleich jedoch finden sich in den Kapp. 37—71 manche Stellen und Abschnitte, welche den Zusammenhang des Ganzen unterbrechen und nicht ursprünglich zu ihm gehört haben können; es sind diess Stellen, in welchen meist Noah, nicht Henoch, der Redende ist, und welche ihre spätere Entstehung namentlich durch ihre ganz besonders mystische und phantastische Färbung und durch manche Abweichungen von den ursprünglicheren Bestandtheilen beurkunden (54, 7—55, 2. Kap. 60. 65—69, 25). Der dritte Haupttheil des Ganzen beginnt mit Kap. 72 und reicht bis Kap. 91. Er besteht wie der erste aus zwei Hälften. Die erste, Kap. 72—82, hat (72, 1) die Ueberschrift: „das Buch über den Umlauf der Lichter des Himmels, wie es sich mit jedem einzelnen verhält, nach ihren Klassen, nach ihrer Herrschaft und ihrer Zeit, nach ihren Namen, Stammorten und Monaten, — und wie es sich mit allen Jahren der Welt verhält bis in Ewigkeit, bis die neue Schöpfung, die in Ewigkeit dauert, geschaffen werden wird." Dieser Theil ist also wieder kosmisch-physikalischen Inhalts wie Kap. 17—36, er gibt eine theologische Astrognosie, eine Beschreibung der Gestirne und ihrer Bewegungen, bei welcher der Verfasser, wie besonders Dillmann gezeigt hat, namentlich diess beabsichtigt, eine Theorie des Sonnen- und Mondjahrs und ihrer richtigen Berechnung und Vereinigung unter einander zu geben, daneben auch eine Beschreibung der Winde und sonstiger Gegenstände aus der Natur- und Erdbeschreibung. Die andere Hälfte des dritten Haupttheils geht von Kap. 83 bis Kap. 91; sie enthält prophetische Traumgesichte Henochs, das eine über die Sündfluth (Kap. 83), das andere über die Entwicklung der ganzen Weltgeschichte von Adam bis zur Aufrichtung des Messiasreichs; diese letztere Vision ist ähnlichen Stücken des Buches Daniel (Kap. 7. 8) nachgebildet, sie ist grösstentheils ein *vati-*

Digitized by Google

cinium ex eventu, eine Vorausdarstellung der Ereignisse von Henoch bis auf die Gegenwart des Verfassers, die, obwohl immer nur andeutend und in symbolischer Form, so genau an die wirkliche Geschichte sich hält und so bestimmte Anspielungen auf sie gibt, dass man namentlich aus den letzten Abschnitten dieser prophetisirten Geschichte die Zeit, in welcher der wahre Verfasser schrieb, sehr gut erkennen kann (s. u.). Gemeinsam ist beiden Hälften dieses Haupttheils, dass hier Henoch an seinen Sohn Methusalah sich wendet und ihm seine Aufschlüsse sowohl mündlich als schriftlich überliefert. Der vierte Haupttheil eröffnet sich Kap. 92 mit der Ueberschrift: „Geschrieben von Henoch dem Schreiber, lauter Lehre der Weisheit — an alle meine Kinder, die auf der Erde wohnen werden, und an die künftigen Geschlechter, die Rechtschaffenheit und Frieden üben werden“; er reicht bis Kap. 105. Es ist diess der praktische, paränetische Theil des ganzen Werks; in ihm ermahnt Henoch zur Rechtschaffenheit, Treue und Geduld, er bedroht die Sünder, die von Gott Abtrünnigen und Ungläubigen, die Stolzen, Weltlichgesinnten, Ungerechten und Gewaltthätigen mit der schweren Strafe und Verdammniss des Weltgerichts, und lässt an die Gerechten tröstende Verheissungen künftiger Beglückung und Erhebung über ihre Verächter und Dränger ergehen. Hieran reiht sich als fünfter Theil Kap. 106—108. In Kap. 106 und 107 wird eine wunderbare Erscheinung bei der Geburt Noah's erzählt und daran eine Weissagung Henochs über die Sündfluth und das Weltgericht angeknüpft; in Kap. 108, das die Ueberschrift hat „eine andere Schrift, die Henoch schrieb für seinen Sohn Methusalah und für die, welche nach ihm kommen und das Gesetz halten werden in den letzten Tagen“, werden die bisherigen Verheissungen, Tröstungen und Drohungen des Buches kurz und scharf wiederholt, jedoch mit einigen Abweichungen und Eigenthümlichkeiten, die zeigen, dass dieses Kapitel ursprünglich nicht zu den übrigen Bestandtheilen des Buchs gehört haben kann.

In der so eben gegebenen Uebersicht sind bereits einige Abschnitte des Buchs namhaft gemacht, welche unverkennbar erst spätere Zusätze sind, welche aber doch nur einen kleinen Theil der ziemlich grossen Zahl von Stücken bilden, bei denen die

Digitized by Google

Frage sich erhebt, ob sie zu dem ursprünglichen Werke gehören oder nicht. Bei der nähern Erörterung hievon gehen wir am besten von den Ansichten Ewald's und Dillmann's aus, welche vor den älteren die Bestimmtheit und Schärfe der Durchführung durch alle einzelnen Theile des Buchs voraushaben. Ewald unterscheidet 1) „das Grundwerk“, Kap. 37—71 (mit Ausnahme der Einschiebungen, in welchen Noah, nicht Henoch, der Redende ist); 2) „das zweite Henochbuch“, Kap. 1—5. 91—105. nebst Einigem in Kap. 6—16. 81. 84; 3) „das dritte Henochbuch“, das Buch der himmlischen Physik, Kap. 20—36. 72—90. 106 und 107 nebst Kap. 108 als späterem Zusatz; 4) „das Noahbuch“, hauptsächlich noch in Kap. 54. 60. 64—69. 17—19. nebst andern zerstreuten Resten erhalten, wozu dann noch 5) die jetzige Redaktion, durch welche jene vier Bücher in Ein Ganzes verarbeitet wurden, hinzukommt. Am vollständigsten ist nach E. von jenen vier Büchern erhalten das erste, das nur ganz wenige Verkürzungen und Umsetzungen am Anfang und in der Mitte erlitten hat; von dem zweiten Buche, das Henoch zuerst in Verbindung mit den gefallenen Engeln setzte, ist nur Kap. 1—5. 91—105 vollständig, das Uebrige blos bruchstückweise noch vorhanden; sehr Vieles ist verloren von dem dritten Buche, indem auch dieses den Fall der Engel behandelt hatte, was aus den Anspielungen auf denselben in der Traumvision (Kap. 86 ff.) hervorgehen soll; noch weit mehr verstümmelt ist das Noahbuch, da auch dieses ursprünglich eine Geschichte des Falles der Engel, wovon noch 6, 3—8 ein Bruchstück, und sodann weiter eine Reihe von Offenbarungen Gottes und der Engel an den Patriarchen während seines langen Lebens, so wie eine Darstellung des Fluthgerichts, der Errettung Noah's und der daran sich von selbst anschliessenden Drohungen und Verheissungen für die Folgezeit enthalten haben musste. Wir geben E. zu, dass er mit Recht auf die Anerkennung verschiedener grösserer Grundbestandtheile des Buches dringt und durch die Annahme blos vereinzelter Zusätze dasselbe nicht erklärt glaubt, und wir wollen namentlich diess nicht bestreiten, dass die Annahme eines besonderen Noahbuchs wenigstens dem ersten Anscheine nach Manches für sich hat; die noachischen Zusätze in Kap. 54 f. 60. 65 ff. sind nämlich

Digitized by Google

so ungeschickt und störend für den Zusammenhang in's Ganze eingefügt, dass man hier wirklich eine ganz äusserlich gebliebene Kompilation zweier von einander ursprünglich verschiedener Schriftwerke zu erkennen glauben kann. In Kap. 54. 55 ist eine Rede über die Bestrafung der gefallenen Engel am jüngsten Gericht unterbrochen durch eine Interpolation über das noachische Fluthgericht 54, 7—55, 2, die zu dem Uebrigen (54, 1—6. 55, 3. 4) nicht nur ganz und gar nicht passt, sondern auch ganz und gar in keinen Zusammenhang damit gebracht ist. In Kap. 60. V. 1 beginnt mitten in der „dritten Bilderrede“ Henochs (die mit Kap. 58 und 59 anfängt, Kap. 61—64 sich fortsetzt, Kap. 69, 26—29 abschliesst mit den ausdrücklichen Worten, „diess ist die dritte Bilderrede des Henoch“) auf einmal ein neuer noachischer Abschnitt, in welchem Noah statt Henoch auftritt, mit der Ueberschrift „im Jahre fünfhundert, im siebenten Monat, am vierzehnten des Monats, des Lebens Henochs“, ein Abschnitt, der wiederum zum Vorhergehenden (Kap. 58 f.) und Folgenden (Kap. 61 ff.) nicht passt und ganz abgerissen mitten inne steht. Noch auffallender ist Kap. 65—69, 25; hier tritt wiederum mitten in der dritten Bilderrede Noah zum zweiten Male auf, er erhält Offenbarungen von Henoch, von Gott und von den Engeln, und sagt hiebei Kap. 68, V. 1: „darnach gab mir mein Grossvater Henoch in einem Buche die Zeichen aller der Geheimnisse und die Bilderreden, die ihm gegeben worden waren, und trug sie für mich zusammen in dem Buche der Bilderreden.“ Was scheint hier klarer zu sein, als dass diese noachische Rede nicht blos von einem Interpolator herrührt, der einzelne Zusätze zu Henochs Reden zu machen beabsichtigte, ohne damit den ursprünglichen Kontext stören zu wollen, da ja ein solcher schwerlich so grobe Verstösse gegen Ordnung und Zusammenhang begangen, schwerlich innerhalb der dritten Bilderrede von der Sammlung aller drei Bilderreden gesprochen haben würde? was scheint klarer, als dass hier ein späterer Kompilator sichtbar ist, der verschiedene Werke vor sich hatte und sie nun ganz unzusammenhängend zusammenfügte, so gut es eben gehen mochte, weil er nun eben einmal beide Schriftwerke in Eines zu vereinigen die Absicht hatte? Allein bei genauerer Betrachtung verhält sich die Sache

Digitized by Google

doch ganz anders, als es auf den ersten Anblick scheint. Schon im Allgemeinen ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass das Gesammtwerk auf dem Wege einer Zusammenarbeitung von vier ältern Werken, wie E. sie sich denkt, entstanden sei. Auf der einen Seite nämlich sind, wie sich diess gleich nachher zeigen wird, die Verschiedenheiten der Hauptheile des Ganzen nicht so gross, dass man zu dieser Annahme berechtigt wäre, indem vielmehr im Gegentheil manche von E. aus einander gerissene Stücke sich als ursprünglich zusammengehörig erweisen; auf der andern Seite aber könnte ein Redaktor, der jene Zusammenarbeitung von vier umfangreichen selbstständigen Werken zu Einem Ganzen, wie wir sehen, grösserntheils wenigstens doch in erträglicher Weise zu Stande zu bringen, seiner Kompilation grösserntheils doch den Schein Eines zusammengehörigen Ganzen zu geben wusste, ein solcher Redaktor könnte offenbar nicht wieder an einzelnen Stellen, wie z. B. die vorhin angeführten, so ganz ungeschickt verfahren sein, wie es bei der E.'schen Voraussetzung der Fall wäre, er hätte gewiss hier, wie meist sonst, bessere Ordnung und Einheit hergestellt, da er es sich ja einmal erlaubte, vier grosse Werke in Eins zu verschmelzen, und da es ihm frei stand, diese Verschmelzung in jeder ihm passend scheinenden Weise vorzunehmen. Die Entstehung des jetzigen Buchs ist vielmehr — darin muss Dillmann Recht gegeben werden — in der Art zu denken, dass sich an ein kürzeres älteres Grundwerk allmählig mehrere neue Schichten von grösserem und kleinerem Umfange ansetzten, deren Urheber eben an verschiedenen Stellen, wo es ihnen nach Zusammenhang und Inhalt am passendsten schien, das Ihrige eingeschoben haben (wie sich diess später in Betreff der noachischen Stücke näher zeigen wird). So erklärt sich die Gestalt des Ganzen vollkommen. Die Spätern wollten das ihnen vorliegende ehrwürdige und heilige Werk im Wesentlichen nicht ändern, sondern sie begnügten sich damit, an einzelnen Punkten Neues, was nach ihrer Meinung in einem solchen Weisheitsbuche nicht fehlen durfte, nachträglich einzuschieben, hie und da vielleicht auch einzelne Abschnitte durch eigene Zusätze zu ersetzen, diess oder jenes Einzelne umzuarbeiten; aber weiter giengen sie nicht, und auch viele Auslassungen und Um-

Digitized by Google

gestaltungen können sie sich nicht erlaubt haben, da sich sonst nicht so vielfache Wiederholungen und so viele in Lehren und Vorstellungen differirende Abschnitte neben einander in dem Buche finden könnten. Das Ganze wäre also der wahrscheinlichsten Ansicht nach gerade so entstanden, wie z. B. ohne Zweifel der Pentateuch, in dessen einfachere elohistische Grundschrift der spätere Jehovist seine Zusätze eingeschoben hat; Bücher dieser Art hatten einerseits für Spätere ein so grosses Ansehen, dass man sie zur Grundlage des eigenen Glaubens und Denkens machte, und sie daher zu erhalten und der Nachwelt zu überliefern wünschte, und andrerseits konnte doch der Fall eintreten, dass man sie in Manchem noch unvollständig fand; war diess der Fall, so ergab sich daraus ganz natürlich der Gedanke, den Grundstamm stehen zu lassen, aber ihn durch Einschiebungen und Zusätze so lange zu vermehren, bis nichts mehr daran zu fehlen schien. Dass es sich mit dem Henochbuch so verhält, ist nun im Einzelnen nachzuweisen.

I. Die Grundschrift des Ganzen haben wir zu suchen zunächst in den Kapp. 1—16. 92—105, deren Zusammengehörigkeit und hohes Alter ebenso von Andern, auch von Ewald, nicht verkannt ist. Die Zusammengehörigkeit beider Abschnitte geht hervor aus der Gleichartigkeit der Vorstellungen und der Schreibart. In der Lehre von Gott, von den Engeln, vom künftigen Leben findet sich nirgends ein Widerspruch, wie diess bei andern Theilen des Buchs der Fall ist. Die Gottesnamen, z. B. der Grosse (14, 2. 103, 4. 104, 1), sind dieselben, wie diess im Weitern gleich unten bei der Besprechung des Abschnitts Kap. 72—91 und seines Verhältnisses zu Kap. 1—16. 92—105 erhellen wird. Verwandt ist ferner beiden die Hinweisung auf die in der Natur herrschende Ordnung und Folgsamkeit gegen Gottes Gesetz im Gegensatz zu der menschlichen Sündhaftigkeit und Widerspenstigkeit (2, 1—5, 4. 101, 7), ebenso, wie Ewald bemerkt, die sonst nicht vorkommende Drohung „ihr werdet keinen Frieden haben“ (5, 4. 12, 5. 13, 1. 16, 4. 94, 6. 98, 11. 15. 99, 13. 101, 3. 102, 3. 103, 8); sehr ähnlich sind die Schilderungen der Furchtbarkeit des „grossen Gerichts“ (16, 1. 94, 9. 103, 8. 104, 5) in Kap. 1, 5—7 und Kap. 102, 1—3, die

Digitized by Google

Beschreibung, wie die Sünder einander selbst tödten und vernichten, 10, 9 und 99, 5. 100, 2, und so noch manches andere Einzelne, was ich hier nicht anzuführen brauche, da die Verwandtschaft beider Abschnitte überall von selbst augenfällig und daher auch fast allgemein anerkannt ist. Nur darauf ist noch aufmerksam zu machen, dass (namentlich wenn man noch eine von Syncellus aus dem „ersten“ Buch Henoch angeführte Strafrede an die vorsündfluthliche Menschheit [1]) hinzunimmt), beide Abschnitte auch innerlich wesentlich zusammengehören und auf einander hinweisen; in Kap. 1—16 tritt Henoch den Gott ungehorsamen, der Weltlust verfallenen Söhnen des Himmels und den durch sie verführten Menschen gerade so gegenüber, wie in Kap. 92 ff. den übermüthigen und verderbten Geschlechtern späterer Zeiten, als gottgesandter Prophet und Strafprediger, der das göttliche Gericht den Einen wie den Andern verkündigt, und der eben dadurch, dass er schon früher sogar den Engeln des Himmels in dieser Funktion gegenübertrat, sich dazu legitimirt, dieselbe auch den spätern Menschengeschlechtern und insbesondere ihren Hohen, Reichen und Mächtigen (c. 94—103) gegenüber auszuüben. Dass aber Kap. 1—16. 92—105 zu den ältesten Bestandtheilen des Buchs gehören (nur mit Ausnahme einiger den Fall der Engel betreffender Stellen, die von dem „noachischen“ Interpolator herrühren), ist wahrscheinlich theils wegen ihrer Einfachheit, ihrer originellen Lebendigkeit und Schärfe in Vergleich z. B. mit den noachischen Zusätzen, theils namentlich desswegen, weil in Kap. 1—5. 12, 1. 2 Henoch als göttlicher Prophet und Weisheitslehrer erst eingeführt wird, durch nähere Beschreibung seiner Person und seines Verhältnisses zu Gott, während andere Abschnitte, Kap. 37 (s. u.) und 108, so reden, als ob es sich ganz von selbst verstände, dass von Henoch solche Belehrung und Weisheit auf die übrige Menschheit ausgegangen sei.

---

1) *Καὶ νῦν ἐγὼ λέγω ὑμῖν υἱοῖς ἀνθρώπων, ὀργὴ μεγάλη καθ' ὑμῶν, κατὰ τῶν υἱῶν ὑμῶν, καὶ οὐ παύσεται ἡ ὀργὴ αὕτη ἀφ' ὑμῶν μέχρι καιρȣ̃ σφαγῆς τῶν υἱῶν ὑμῶν. Καὶ ἀπολȣ̃νται οἱ ἀγαπητοὶ ὑμῶν καὶ ἀποθανȣ̃νται οἱ ἔντιμοι ὑμῶν ἀπὸ πάσης τῆς γῆς, ὅτι πᾶσαι αἱ ἡμέραι τῆς ζωῆς αὐτῶν ἀπὸ τȣ̃ νῦν οὐ μὴ ἔσονται πλείω τῶν ἑκατὸν εἴκοσιν ἐτῶν κ. τ. λ.*

Digitized by Google

Das Bisherige ist nun aber nicht so gemeint, als ob Kap. 1—16. 92—105 für sich allein das Grundwerk ausmachen, alle andern Theile erst spätere Zuthaten sein sollten. Es ist schon an sich nicht wahrscheinlich, dass ein Werk, das den Gottesmann Henoch auftreten liess, und ihm in Kap. 92 ff. so energische Ermahnungen an die Menschheit und so ganz bestimmte Einblicke in ihre ganze Entwicklung bis zum Weltende in den Mund legte, weiter nichts enthalten haben sollte, als jene beiden Abschnitte; ein Mann wie Henoch, dessen Augen in so ganz besonderer Weise „von Gott geöffnet waren" (1, 2), der mit Gott oder den Engeln wandelte während seines ganzen Lebens (12, 2), konnte nicht auftreten, ohne auch sonst über die göttliche Leitung und Ordnung der Dinge vielfache Aufschlüsse mitzutheilen, wie denn schon Kap. 2—5 von seiner umfassenden Kenntniss der himmlischen und irdischen Natur, der Gestirne und ihrer Bewegungen, der Eigenthümlichkeiten der Jahreszeiten und Gewächse u. s. w., die Rede ist und Einiges daraus berichtet wird; die Ermahnungen und Warnungen konnten nicht gehörig wirken, wenn sie nicht durch den Eindruck der Alles, auch das Höchste umfassenden Weisheit dieses Mannes, also eben durch Mittheilungen aus den ihm verliehenen Kenntnissen der göttlichen Geheimnisse unterstützt wurden; das Auftreten Henochs durfte überhaupt nicht zu kurz und inhaltsleer erscheinen, es musste, ähnlich wie bei Daniel, eine gewisse Mannigfaltigkeit, ein reicherer, interessanter und gewichtiger Inhalt in seine Geschichte gebracht werden, wenn der praktische Zweck des Buches erreicht werden sollte. Zudem konnte der paränetische Abschnitt Kap. 92 ff. nicht wohl unmittelbar auf den geschichtlichen Kap. 1—16 folgen; beide Abschnitte, so sehr sie innerlich verwandt sind und sich auf einander beziehen, bedürfen doch einer Vermittlung unter einander; Henoch kann nicht unmittelbar, nachdem er den Engeln und vorsündfluthlichen Menschen eine Strafpredigt gehalten, sich an die viele Jahrhunderte nach ihm lebenden Geschlechter wenden, sondern es muss, bevor diess geschieht, die Bedeutung Henochs für die Menschheit näher hervorgehoben, und es muss vor Allem von den spätern Entwicklungen und Zuständen der Menschheit selbst, durch welche Henochs Straf-

Digitized by Google

und Ermahnungsreden an seine fernen Nachkommen veranlasst und nöthig gemacht sind, und auf welche in Kap. 92 ff. wirklich Bezug genommen wird, eine nähere Anschauung gegeben werden. Kurz es ist von vorn herein wahrscheinlicher, dass das Grundwerk bereits einen weit grössern Umfang hatte, als jene beiden Abschnitte. Dass es sich wirklich so verhält, zeigt denn auch das Buch selber, sobald man es einfach, wie es ist, und namentlich ohne die Voraussetzung betrachtet, dass Verschiedenheit des Inhalts und der behandelten Gegenstände sogleich auch auf verschiedene Verfasser hinweise; wir finden in ihm wirklich mehrere nach Umfang und Inhalt bedeutende Abschnitte, welche mit jenen beiden so nah verbunden sind, in Gedanken und Ausdruck sich so eng an sie anschliessen, dass sie mit ihnen schon ursprünglich Ein Ganzes gebildet haben müssen, und welche zugleich sich ganz dazu eignen, die zwischen Kap. 1—16 und 92—105 bis jetzt vermisste Verknüpfung und Vermittlung abzugeben.

Zuerst gehören mit dem Grundwerk zusammen alle die Stücke, in welchen Henoch seine Belehrungen an seinen Sohn Methusalah richtet, Kap. 72—91, oder das Buch der Natur- und Erdbeschreibung, der beiden Traumvisionen u. s. w. (S. 244), ein Buch, dessen enge Beziehung zum übrigen Werke von Hoffmann (S. 581), welcher Kap. 7—36 als Grundschrift, Kap. 37—71 als zweites, Kap. 1—6. 71—105 als drittes Henochbuch ansieht, zum Theil sehr verkannt worden ist. Bei der Nachweisung der Zusammengehörigkeit dieses Abschnittes mit den bisher betrachteten müssen wir ausgehen von dem eigenthümlichen Verhältnisse, das zwischen Kap. 91 und 93 stattfindet. Kap. 93 enthält von V. 3 an, ähnlich wie die Traumvision Kap. 85—90, eine apokalyptische, jedoch weit kürzere Uebersicht der Geschichte der Welt, die sich von jener dadurch unterscheidet, dass hier die gesammte Zeit des Seins und Bestehens der Dinge nach dem Vorbilde der danielischen Jahrwochen getheilt wird in Wochen, d. h. in grosse Perioden, deren jede aus einer Reihe von Jahren besteht, wie die Woche aus einer Reihe von Tagen, und von denen ebenso jede einen besondern Abschnitt der Weltdauer oder des grossen Weltjahres bildet, wie die Woche einen Abschnitt

Digitized by Google

des gewöhnlichen Jahres. Von diesen Wochen treten nun aber in Kap. 93 nur die sieben ersten auf (von der Schöpfung bis zu den Zeiten nach der babylonischen Verbannung); die achte bis zehente (die drei letzten Wochen des gegenwärtigen Weltlaufs, auf welche dann nach 91, 17 unzählbar viele Wochen der zukünftigen Welt folgen werden), finden wir bereits in Kap. 91, V. 12—16 geschildert, und zwar steht dieses Stück dort ganz abgerissen, ohne Zusammenhang mit V. 1—11 da, indem V. 12 mit einem Male von einer „nun kommenden achten Woche“ gesprochen wird, ohne dass vorher von etwas dergleichen die Rede gewesen wäre. Diese Trennung und Zerreissung der beiden untrennbar zusammengehörigen Theile der „Wochenapokalypse“ kann offenbar nicht ursprünglich sein; entweder gehört 91, 12 ff. ursprünglich hinter 93, 14, oder 93, 1—14 hinter 91, 11. Das Letztere ist das Wahrscheinlichere: die prophetische Vorausverkündigung des ganzen Verlaufes der Geschichte der Welt gehört doch eher in denjenigen Abschnitt des Buches, der auch sonst henochische Offenbarungen über das gesammte Reich des Daseins und die gesammte Entwicklung der Dinge enthält, d. h. in Kap. 72—91, als in Kap. 92—105, wo sonst überall nur von der fernen Zukunft, von den „künftigen Geschlechtern“ (92, 1) und dem Weltgericht die Rede ist; innerhalb Kap. 92—105 hat Kap. 93 so gut als nichts zu thun; die Kap. 94 beginnenden praktischen Ermahnungen an der Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit fest, von der Sünde aber sich fern zu halten, schliessen sich an Kap. 92, wo das Segensvolle der Gerechtigkeit und der auf der Sünde ruhende Fluch kurz, aber scharf und bestimmt ausgesprochen wird, doch weit besser an, als an Kap. 93 mit seinen zunächst rein theoretischen Andeutungen über die Zukunft (V. 1—10) und mit seinen zu Kap. 94 ff. eigentlich in keiner engern Beziehung stehenden Aussprüchen über die Unfähigkeit des Menschen zur Erkenntniss Gottes und seiner unermesslichen Schöpfung (V. 11—14); in Kap. 91 dagegen haben sowohl V. 1—10 als V. 11—14 ihre ganz passende Stelle; sie schliessen, wenn sie hier stehen, den vorzugsweise apokalyptischen, übermenschliche prophetische und kosmische Enthüllungen enthaltenden Theil des Ganzen von Kap. 72 an sehr treffend ab, und be-

Digitized by Google

reiten zugleich den an die „spätern Geschlechter“ sich wendenden Theil Kap. 92 ff. vor. Ja die Anlage des ganzen Abschnitts von Kap. 81 an zeigt, dass die Wochenapokalypse nothwendig noch zu Kap. 72—91 gehören muss. Nach Kap. 81 sah Henoch die ihm von den Engeln gezeigten „himmlischen Tafeln“, auf welchen „alle Thaten der Menschen bis in die fernsten Geschlechter“ geschrieben waren, und erhielt (V. 6) den bestimmten Auftrag vor seiner Hinwegnahme seinem Sohn Methusalah und seinen andern Kindern Zeugniss von dem Gesehenen abzulegen; nun ist aber einerseits die Wochenapokalypse (93, 2) das Erste, was Henoch aus den himmlischen Tafeln mittheilt (indem Kap. 82—90 noch nichts aus diesen berichtet wird), und andererseits sind die Reden in Kap. 92. 94—105 nicht mehr an Methusalah gerichtet; folglich muss, wenn der 81, 6 gegebene Auftrag wirklich ausgeführt worden sein soll, die ganze Wochenapokalypse ursprünglich noch innerhalb der an Methusalah gerichteten Reden, also vor Kap. 92 gestanden sein. Auch der Anfang von Kap. 91 mit seiner feierlichen Einleitung „mein Sohn Methusalah, rufe mir alle deine Brüder —, denn das Wort ruft mich, und der Geist ist ausgegossen über mich, dass ich euch zeige Alles, was über euch kommen wird bis in Ewigkeit“ (V. 1) lässt erwarten, dass in diesem Kapitel nicht blos die in V. 5—11 enthaltenen, nur ganz allgemeinen kurzen Voraussagungen über das Zunehmen der Sünde und ihre einstige Bestrafung, sondern auch die bestimmteren Enthüllungen über den Gang der Dinge, welche die Wochenapokalypse enthält, und auch diese ganz, nicht blos bruchstückweise gegeben werden; namentlich durften gerade die jetzt in Kap. 93 stehenden ersten Partien derselben, welche auf das Verderben durch den Fall der Engel, auf die Sündfluth, auf den Bund Gottes mit Noah hinweisen (93, 4) in Kap. 91 ursprünglich nicht gefehlt haben, weil ja nach 91, 1 dem Methusalah und seinen Brüdern auch Dasjenige, was sie selbst (und ihre nächsten Nachkommen) erleben werden, vorausverkündigt werden soll. Sodann passt die Wochenapokalypse namentlich desswegen sehr gut in den Abschnitt Kap. 72—91, weil erst sie eine bestimmtere Veranschaulichung des künftigen Verlaufes der Dinge und seiner Dauer gibt; in der Traumvision und in dem

Digitized by Google

Abschnitt 91, 1—11 fehlt diess ganz wegen des Mangels an aller Zeiteintheilung und Zeitbestimmung; die Wochenapokalypse aber thut diese hinzu und bildet so eine das Ganze abrundende Ergänzung des Bisherigen; die Traumvision gibt das historische Detail, die Wochenapokalypse das chronologische Schema, durch welches jenes erst vollends Klarheit und Bestimmtheit erhält, daher sie denn auch (wie Lücke a. a. O. S. 138 richtig bemerkt), ganz kurz gehalten werden konnte, während diese Kürze sehr auffallend wäre, wenn sie nicht von Anfang an in dieser bestimmten Beziehung zu der Traumvision gestanden oder gar (nach Ewald) vor ihr verfasst sein sollte. Eine Versetzung des Abschnitts 91, 12 ff. aus Kap. 93 in Kap. 91 lässt sich in keiner Weise recht erklären, da derselbe in Kap. 93 (nach V. 14) einen weit bessern Platz gehabt hätte als in Kap. 91, wo er jetzt ganz unmotivirt und abgerissen dasteht; weit besser lässt sich erklären, warum (von einem der spätern Interpolatoren) der Abschnitt 93, 1—14 aus Kap. 91 hinter Kap. 92 gestellt wurde; man wollte dem gewichtigen paränetischen Theil eine längere und bedeutendere Einleitung geben, als Kap. 92 sie darbot, und man fand sich insbesondere durch 93, 10 (wo es heisst, „am Ende der siebenten Weltwoche werde den Gerechten siebenfältige Belehrung gegeben werden über Gottes ganze Schöpfung") veranlasst, den Abschnitt, der diese Worte enthielt, den mit Kap. 94 beginnenden Belehrungen näher zu rücken, um damit, wiewohl eigentlich in nicht ganz passender Weise, anzudeuten, dass nun eben mit Kap. 94 diese höhern göttlichen Belehrungen ihren Anfang nehmen. Wir betrachten somit Kap. 93 als ursprünglich zu Kap. 72—91 gehörig (bemerken jedoch, dass die Nachweisung der Einheit von Kap. 72—91 mit Kap. 1—16. 92—105 auch bei der entgegenstehenden Ansicht sich gleich gut durchführen lässt, wie diess unten von selbst erhellen wird).

Die Beweise für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Kap. 72—91 (nebst Kap. 93) mit der Grundschrift sind im Einzelnen folgende. Wie 93, 10 (s. o.), so wird auch 104, 12 f. offenbar auf die von Kapitel 72 an gegebene Himmels- und Erdbeschreibung Rücksicht genommen, wenn es heisst, es „werden (in den spätern Generationen) den Gerechten und Weisen die Bücher

gegeben werden, zur Freude und zur Rechtschaffenheit und vieler Weisheit, und sie werden daran glauben und sich ihrer freuen" —; mit diesen Büchern können ja (s. auch Dillmann S. 296.) nur die Henochischen Offenbarungen selbst gemeint sein, wie denn schon 82, 1—3 Henoch seine Schriften dem Methusalah mit dem Auftrag an ihn und seine Nachkommen, sie auf die Folgezeit fortzupflanzen, übergibt und beifügt, „die sie verstehen, werden lauschen um ihre Weisheit zu lernen, und sie werde ihnen besser gefallen als gute Speisen". Sodann lässt auch bereits Kap. 2—5, wo Henoch erzählt, wie er Alles am Himmel, die Ordnung des Laufs der Gestirne, den Wechsel der Jahreszeiten u. s. w. beobachtet habe, offenbar erwarten, dass später nähere Aufschlüsse über diese Dinge, wie sie eben nur Kap. 72 ff. sich finden, folgen werden; das Buch der himmlischen Physik kann also von dem Grundwerk nicht getrennt werden. Weiter beweist hiefür die Uebereinstimmung der Gottesnamen; auch diese Namen, „der Höchste (9, 3. 10, 1. 77, 1. 94, 8. 98, 7. 11 und sonst in Kap. 99 ff.), der Heilige und Gresse (1, 3. 10, 1. 14, 1. 84, 1. 92, 2. 97, 6. 98, 6. 104, 9), der Heilige (93, 11), der heilige Herr (91, 7), der Grosse (14, 2. 103, 4. 104, 1), der grosse König (91, 13), der Herr und grosse König (84, 5), der Gott der Welt (1, 3), der Herr der Welten (81, 10), oder der Weltschöpfung (82, 7), der grosse Herr und König der Welt (12, 3), der König gross und mächtig in seiner Grösse, der Herr der ganzen Schöpfung des Himmels, der König der Könige und Gott der ganzen Welt (84, 2), der Herr der Herren, der König der Könige (9, 4), der Ewiglebende (5, 1), der ewige König der Herrlichkeit (81, 3), der ewige Herr der Herrlichkeit (75, 3. 83, 8), der Herr der Gerechtigkeit" (90, 40), sind in Kap. 1 ff., 92 ff. ganz oder fast durchaus dieselben, wie in Kap. 72—91; dass hier vorzugsweise längere und vollertönende Bezeichnungen vorkommen, hat seinen einfachen Grund in dem Inhalt dieses Abschnitts, welcher der Schilderung der Grösse Gottes in der Schöpfung und Naturordnung gewidmet ist. Auch die Vorstellungen von den Engeln und ihren Verrichtungen sind 87, 2 ff. (in der Traumvision) dieselben wie Kap. 9. 10; hier wie dort treten vier höchste Engel

Digitized by Google

auf, um das Gericht über die gefallenen Gottessöhne und über die Riesen zu vollziehen und Noah die Sündfluth vorauszuverkündigen, und wenn 90, 21. 22 die Zahl jener höchsten Engel mit einem Male zu sieben (s. Dillmann z. d. St.) erweitert erscheint, nachdem vorher (Kap. 87 f.) nur von vier die Rede war, so ist diess mit Kap. 9 f. nicht im Widerspruch; denn hier werden zwar allerdings nur vier mit Namen genannt, Michael, Gabriel, Rafael, Uriel, aber die Zahl der Erzengel wird keineswegs auf vier beschränkt, es sind eben in Kap. 9 und 10 neben Michael, der sowohl 87, 2 als 10, 11 ff. wie auch sonst in der jüdischen Angelologie als der höchste erscheint, zunächst bloss die drei nächsthöheren mit Namen aufgeführt, wogegen 90, 21. 22, d. h. bei der Beschreibung des Gerichts, wo die Thätigkeit der Engel eine grössere und umfassendere wird (s. V. 22 ff), noch eine zweite, die Siebenzahl der Engelfürsten (Ezech. 9, 2. Tob. 12, 15) vollmachende Trias zu jener ersten hinzutritt (wie denn in dem Abschnitt Kap. 21 ff. neben Michael, Uriel und Rafael noch ein weiterer Engelname, Raguel, vorkommt). Sodann stimmen die eschatologischen Vorstellungen in allen diesen Abschnitten wesentlich überein. Während nach Kap. 37—71 der Messias das Gericht vornimmt und auf dieses Gericht ein ewiges Leben der Gerechten folgt, ist sowohl 1, 9 als 77, 1. 90, 20. 100, 4 Gott selbst der Richter, und das selige Leben wird 5, 9. 10, 17 wie 90, 33 ff. 96, 8. 103, 3. 4 keineswegs als ein nie aufhörendes, sondern nur als ein langes, glückliches, selig sich vollendendes beschrieben. Die Schilderung der furchtbaren Erscheinung Gottes am Ende der Tage in der Traumvision 90, 18 ist ganz identisch mit 1, 4—7, und wenn nach 90, 20 der Richterstuhl Gottes in Palästina aufgerichtet werden, nach 1, 4 aber Gott „auf den Berg Sinai treten wird", so ist diess kein Widerspruch, da aus 77, 1 („den zweiten Wind nennt man den Südwind, weil der Höchste dort herabsteigt und da ganz besonders herabkommt der, welcher gepriesen sei in Ewigkeit") hervorgeht, dass (wie Richt. 5, 4. Habak. 3, 3 ff.) der Süden auch 1, 4 als Ort, wo Gott zuerst vom Himmel aus die Erde betritt, nicht aber als Ort des Gerichts gedacht wird. Ein Widerspruch findet sich zwar im jetzigen Texte zwischen 90, 19—38 und 91, 13—15. Dort nämlich (in der Traumvision) ist

Digitized by Google

der Verlauf der Ereignisse am Ende der Dinge folgender: Besiegung der feindlichen Heidenvölker durch das Schwert, das dem Volk Israel gegeben wird, Gericht über die gefallenen Engel, über die Israel verfolgenden Heidenkönige und über die abtrünnigen Israeliten, Errichtung eines neuen Hauses Gottes, Unterwerfung der Heiden unter Israel und Bekehrung aller Menschen zu Gott. Kap. 91 dagegen (in der Wochenapokalypse) ist die Reihenfolge die: Besiegung und Bestrafung der Sünder und der Bedrücker der Guten durch das Schwert, Bau des Hauses Gottes (achte Woche), gerechtes Gericht über die Sünder und Feinde der Theokratie (vgl. Dillm. z. d. St.), Bekehrung der Menschheit (neunte Woche), Gericht über die Engel (zehnte Woche). Diese Widersprüche haben Dillmann (S. XXVII f. 302 f.) veranlasst, die Wochenapokalypse einem andern Verfasser als dem der Traumvision zuzuweisen, obwohl er wiederholt anerkennt, dass sonst beide Abschnitte fast in allem durchaus übereinstimmen (wie denn auch Ewald die Wochenapokalypse zu seinem zweiten Henochbuche rechnet). Es lässt sich jedoch nachweisen, dass der Widerspruch nur ein scheinbarer ist. 90, 31 nämlich wird gesagt, der in's Paradis versetzte Henoch sei, nachdem das Haus Gottes gebaut war, von den Erzengeln in dieses Haus zu dem nunmehr darin wohnenden Volk Gottes gebracht worden, und zwar „ehe das Gericht geschah". Aus diesen letztern Worten folgt, wie Dillmann selbst sagt, dass das Gericht eigentlich doch erst nach der Errichtung des Hauses Gottes eintritt, wie in Kap. 91. Wenn dessungeachtet 90, 19 ff. die umgekehrte Ordnung eingehalten wird, so hat diess seinen Grund darin, dass der Verfasser zuerst das Gericht darstellen will, theils weil die Bestrafung der Heidenkönige, deren frevelnde Grausamkeit gegen Israel in der ganzen Traumvision ein Hauptgegenstand ist, ihm besonders am Herzen lag und sogleich auf die Schilderung ihrer Greuel (89, 59—90, 17) folgen sollte, theils weil er um der grössern Klarheit, Einfachheit und Schärfe der Darstellung willen zuerst die Strafakte (Besiegung der Heiden, Gericht über Engel, Könige und abtrünnige Israeliten) zusammen dem Auge des Lesers vorführen und erst auf sie die Beschreibung der Gnadenakte folgen lassen will, sowie endlich auch desswegen,

Digitized by Google

weil es in einer apokalyptischen Vision, welche die traurigen Schicksale des Volkes Gottes im Lauf der Weltgeschichte und überhaupt das viele Böse und Unrecht auf Erden so ausführlich schildert, dass Henoch am Ende (V. 41.) in schweres Weinen darüber ausbricht, sehr am Platze war, eben die Gnadenakte, die endliche Beseligung des Volks, sowie die Bekehrung der übrigen Menschheit von ihrer Bosheit, zuletzt zu stellen und so dem Ganzen einen versöhnenden Abschluss zu geben. Eine andere Differenz, dass in Kap. 90 die abtrünnigen Israeliten in das Straffeuer geworfen, Kap. 91 aber durchs Schwert vernichtet werden, erledigt sich dadurch, dass auch später (94, 7. 96, 1. 98, 3. 12. 99, 6. 11. 16. 100, 1 ff. 9. 102, 1. 103, 8) Beides neben einander steht, indem dort den Gottlosen ebensowohl Umkommen durch das Schwert, als unentrinnbare Pein durch Feuer gedroht wird; und wenn Dillmann bemerkt, von einem Gottesgericht über die Sünder wie 90, 25 ff., sei in Kap. 91 nichts erwähnt, so hindert ja nichts, das „gerechte Gericht", das in der neunten Woche „der ganzen Welt geoffenbart werden soll" (91, 14), eben in diesem Sinn zu verstehen. Schwierig ist nur diess, dass 90, 21 ff. (wie in dem spätern Stücke 55, 4.) auch das Gericht über die Engel mit dem über die sündhaften Könige und Israeliten zusammengenommen ist, während in Kap. 91 Beides nicht nur unterschieden, sondern sogar in verschiedene „Wochen" verlegt wird; aber das im Obigen über diese Zusammennahme sämmtlicher Strafakte Bemerkte genügt, namentlich wenn man bedenkt, dass die Traumvision auch sonst, und zwar gleichfalls aus Anlass ähnlicher Zusammenfassungen gleichartiger Dinge, die Zeitfolge nicht genau einhält (ausser 90, 31 auch schon 85, 4—6. 89, 39 und 40; 48 und 49. 51—53, wo Dillmann zu vergleichen ist). Nach 16, 1 werden Engel und „Gottlose" gleichfalls mit einander gerichtet, und zwar wohl (nach 10, 12) erst am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs; auch hiemit scheint Kap. 91 schwer zu vereinigen, da das „gerechte Gericht" hier schon in die neunte, das über die Engel erst in die zehnte Woche fällt; aber auch hier ist die Ausgleichung gestattet, dass das gerechte Gericht in der neunten Woche nur die Sünder und Feinde der Theokratie, das Gericht über die Engel in der zehnten Woche

Digitized by Google

aber ausser ihnen auch „gottlose Menschen“ (Menschen aus den Heidenvölkern, die an der allgemeinen Bekehrung nicht theilnehmen oder wieder abfielen, sowie die Seelen der vor der Bekehrung und somit unbussfertig gestorbenen Heiden) treffe, so dass Alles im Einklang ist. Von zwei Gerichten ist zwar gewöhnlich (namentlich Kap. 1) nicht ausdrücklich die Rede (weil der Verfasser in der Regel eben nur das Gericht über sein Volk und dessen Feinde im Auge hat); aber die Ausdrücke „das letzte Gericht für alle Ewigkeit“ (10, 12), „der Tag, da das grosse Gericht über die grosse Welt vollendet werden wird über die Engel und Gottlosen“ (16, 1), deuten doch auf etwas der Art hin, wie denn auch 18, 16. 21, 6 von einem besondern Strafgericht über ungehorsame Sterngeister die Rede ist. Ein weiterer, von Dillmann geltend gemachter Unterschied, dass nämlich die Wochenapokalypse einen Weltuntergang lehre, das übrige Buch aber nichts davon zu wissen scheine, bestätigt sich nicht; die Worte 91, 14 „die Welt wird zum Untergang angeschrieben werden“ können sich auf die gegenwärtige Ordnung der Dinge überhaupt beziehen, ohne gerade einen Untergang der Erde zu bezeichnen, wie denn auch V. 16 nur von einem Vergehen des Himmels und dem Kommen eines neuen Himmels die Rede ist, und zwar ganz in Einstimmung mit 72, 1 („bis die neue Schöpfung, die in Ewigkeit dauert, geschaffen werden wird“); so wenig die Worte 1, 7 „die Erde wird versinken“ einen völligen Erduntergang, sondern vielmehr nur ein Zerreissen und Einsinken der Erde (s. 90, 18) bedeuten, ebensogut braucht auch 91, 14 gar nicht in diesem bestimmten Sinne genommen zu werden. — Ein weiterer Zug, den die Stücke Kap. 1 ff., 72 ff., 92 ff. gemein haben, ist, wie Dillmann selbst bemerkt, die Bedeutung der Siebenzahl. Wie Kap. 3 von vierzehn ausserordentlichen Bäumen die Rede ist, so tritt in Kap. 72 ff. überall bei der Beschreibung der Gestirne, der Berge, Flüsse und Inseln die Siebenzahl als massgebend auf (72, 37. 73, 3 ff. 77, 4 ff.; ähnlich 91, 16. 93, 10); ebenso haben wir 90, 21 ff. sieben Erzengel und 89, 59 ff. siebzig Heidenkönige vom babylonischen Exil an, denen Israel überantwortet wird, und wenn in der Wochenapokalypse die Dauer der gegenwärtigen Welt zu zehen Wochen angesetzt

Digitized by Google

wird, deren jede in sieben Theile zerfällt (91, 15. 93, 3), so stimmt diess ganz damit zusammen, dass 10, 12 die gefallenen Engel „für siebzig Geschlechter, bis das letzte Gericht gehalten werden wird", unter der Erde festgebunden werden (das Nähere s. bei Dillm. S. 101. 298 ff.). Gemeinsam ist ferner der nur 10, 16. 93, 2. 5. 10. 84, 6 (hier mit der kleinen Abweichung „die Pflanze des Samens, das Fleisch der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit") vorkommende Name „Pflanze der Gerechtigkeit" für die Nachkommenschaft der Patriarchen, sofern aus ihr das Volk der Gerechten hervorgeht; ferner die Vorstellung von himmlischen Büchern, in welchen die Handlungen der Menschen fortwährend bis zum Gericht verzeichnet werden (89, 62 ff. 90, 17. 20. 97, 6. 98, 7. 8. 104, 1. 7), sowie von „himmlischen Tafeln", auf welchen von Anfang alles Thun und Geschick der Menschen voraus aufgeschrieben ist (81, 1. 93, 2. 103, 2, wiewohl auch in den spätern Abschnitten Kap. 106 und 108). Ganz in Uebereinstimmung mit der Wichtigkeit, mit welcher in den so eben angeführten Stellen von dem Aufschreiben der Sünden bei Gott geredet wird und daher auch 89, 70 der diess dort besorgende Engel geradezu „der Schreiber" heisst, wird auch Henoch der Schreiber genannt 92, 1. 12, 3. 4 und 15, 1 (nur in den beiden letzten Stellen mit dem Zusatz „der Gerechtigkeit"), er schreibt 13, 6 eine Bittschrift für die gefallenen Engel, und auch 83, 2 ist von seiner Schreibkunst die Rede. Nach 89, 58 „freut sich der Herr" des Unterganges der Bösen, was sich 94, 10 (97, 2) wiederholt; dasselbe ist der Fall mit der Lehre, dass menschliche Sündhaftigkeit den geordneten Naturlauf stört und so Verderben und Unheil anrichtet (80, 1 ff., 100, 11.); ganz übereinstimmend wird 14, 2 und 84, 1 hervorgehoben, Gott habe den Menschen Odem und Zunge gegeben, „damit sie damit (insbesondere zur Ehre Gottes) reden sollen", und sowohl 5, 8 als 90, 35. 91, 10 (vgl. 92, 4. 100, 6) findet sich die Verheissung, dass wenn das Ende der Dinge eingetreten ist, den Gerechten und Auserwählten namentlich „Weisheit„ verliehen werden soll, die ihnen Alles offenbart und ihnen Kraft und Beständigkeit im Guten gibt. Kurz aus Allem geht hervor, dass

Digitized by Google

kein Grund vorhanden ist, die drei Abschnitte zu trennen, sondern Gründe genug sie zu Einem Ganzen zusammenzunehmen.

Die Grundschrift ist jedoch mit Kap. 1—16. 72—105 noch nicht abgeschlossen; es gehört zu ihr vielmehr noch die grössere der beiden Reisebeschreibungen, Kap. 21—36. Auch auf sie weist ohne Zweifel zurück die Stelle 93, 10—14 (S. 255), wo den Gerechten der siebenten Weltwoche „siebenfältige Belehrung über die ganze Schöpfung“ und zwar namentlich über die Enden des Himmels und über alle Räume der Erde, also eben vornemlich über die Kap. 21—36 behandelten Gegenstände verheissen wird. Namentlich aber enthält Kap. 81 eine Stelle, welche mit grösster Wahrscheinlichkeit auf die Reisebeschreibung zurückweist. V. 5 heisst es, nachdem die Offenbarungen Uriels über den Himmel und seine Bewegungen zu Ende sind, „jene drei Heiligen brachten mich und setzten mich auf die Erde vor die Thüre meines Hauses“; diess setzt nothwendig eine frühere Erzählung voraus, wonach die Engel Henoch mit sich genommen hatten, um ihm die Geheimnisse der Schöpfung zu zeigen, und eine solche Angabe kann nur in der Reisebeschreibung, und zwar in ihrem Anfang (der offenbar nicht mehr vollständig erhalten ist) vorgekommen sein, wie denn auch neben Michael drei höchste Engel, Rafael, Uriel, Raguel in derselben als Führer Henochs auftreten. Die Reisebeschreibung enthält zwar einerseits Manches, was in Kap. 72 ff. wieder vorkommt, wie namentlich die Beschreibung der Thore der Gestirne und der Winde (Kap. 33—36; vgl. Kap. 72. 75—77), und ebenso andererseits Kap. 72 ff. Einiges über die grössten Berge, Inseln und Flüsse (77, 4 ff.), was man eigentlich schon in der Reisebeschreibung erwarten könnte, wo auch von dergleichen so gar viel die Rede ist. Aber die Beschreibungen in Kap. 33 ff., die Gestirne und Winde betreffend, sind doch so kurz gehalten, dass sie, um wirklich verständlich zu sein, selbst auf eine nähere Ausführung hinweisen; ja eine solche wird 33, 4 geradezu in Aussicht gestellt, indem es dort heisst, Henoch habe alles die Gestirne Betreffende, ihre Thore, Ausgänge, Bewegungen, Verbindungen, Zeiten und Namen, also eben Das, was Kap. 72 ff. behandelt wird, aufgeschrieben oder von dem ihm Alles zeigen-

Digitized by Google

den Engel Uriel (welcher auch Kap. 72 ff. Henochs Führer ist) aufgeschrieben erhalten. Was aber die Stellen über die Berge Inseln und Flüsse in Kap. 77 anbelangt, so gehören dieselben genauer betrachtet doch nicht schon in die Reisebeschreibung, sondern erst in das Buch der physischen Geographie Kap 72 ff.; die Reisebeschreibung enthält vorzugsweise nur einzelne wichtige Orte und Dinge, die Henoch sehen durfte (21, 1—33, 2), das Buch der physischen Geographie aber gibt eine universelle Himmels- und Erdbeschreibung, und desswegen ist auch erst hier 77, 4 ff. von den höchsten Bergen der Erde, von ihren grössten Flüssen und ihren grössten Inseln, welche eben als die höchsten und grössten die ganze Gattung zu der sie gehören vertreten, die Rede, während in der Reisebeschreibung kein allgemeiner Ueberblick dieser Art gegeben, sondern nur einzelnes Merkwürdige zusammengestellt wird. Dieser innere Unterschied beider Abschnitte ist es auch, der ohne Zweifel ihre Abscheidung in zwei selbstständige Ganze bei dem Verfasser motivirte; den Uebergang vom ersten zum zweiten, von der Reisebeschreibung zur Himmels- und Erdbeschreibung, sollten dann die oben angeführten Schlusskapitel 33—36 bilden, in welchen bereits zu universelleren Darstellungen, wie sie dann Kap. 72 ff. folgen, weitergegangen wird. Die Gottesnamen der Reisebeschreibung stimmen mit denen der übrigen Grundschrift, und zwar besonders mit denen der Himmelsbeschreibung zusammen, wie diess bei der Verwandtschaft des Inhalts beider Abschnitte nicht anders zu erwarten ist; gewöhnlich heisst Gott Herr der Herrlichkeit, oder auch der Gerechtigkeit (22, 14) wie Kap. 72 ff., einmal der höchste Gott (21, 6), mehrmals auch „der ewige König“ (25, 3. 5. 7. 27, 3), wozu die S. 256 angeführten Namen zu vergleichen sind. Uebereinstimmend ist ferner der Ausdruck „das gerechte Gericht“ 91, 14 und 27, 3; ebenso die Beschreibung der Gehenna und ihre (Kap. 54 und 56 nicht mehr sich findende) Auffassung als eines blos für die Israeliten bestimmten Strafortes 90, 24—26. 27, 1 ff. vgl. 21, 10; weiterhin die Vorstellung von ungehorsamen, von ihren Bahnen abweichenden Sterngeistern 80, 6. 21, 6; die Bedeutung der Siebenzahl 21, 3. 24, 2. 32, 1 (vgl. ob.) und endlich die Schlussworte zum Preise Gottes 36, 4. 84, 1 ff.

Digitized by Google

Auch von Ewald wird die Reisebeschreibung wenigstens mit der himmlischen Physik, von Dillmann mit der Grundschrift zusammengenommen; man sieht ganz und gar nicht ein, wie die Grundschrift zu denken wäre ohne die beschreibenden Abschnitte Kap. 72 ff. 21 ff., und ebensowenig, wohin anders diese gehören sollten, als eben in die Grundschrift. Es ergibt sich uns so ein ursprüngliches Buch Henoch, das Inhalt und Umfang genug hatte, um als eigenes Werk auftreten zu können, ein gewichtiges, umfassendes Weisheitsbuch, ebenso ansprechend und anregend durch seine theologische und physikalische Gnosis als durch seine paränetische Schärfe und Energie und durch die anziehende geschichtliche Einkleidung, die ihm der Verfasser zu geben wusste, ein Buch, das einerseits die göttliche Vergeltung und Gerechtigkeit gegen Engel und Menschen, andrerseits die gesetzmässige und erhabene Einrichtung und Ordnung des Universums predigt, und das eben durch diese Vereinigung von Beidem seinem Zwecke vollkommen entspricht, die Menschheit zur Verehrung und Furcht des „Grossen und Heiligen" zu bewegen, die Weltlichgesinnten, die Uebermüthigen, die Zweifler und Spötter zu schrecken und eines Bessern zu belehren, die Treuen und Frommen aber zu ermuthigen und zu stärken, und ihnen an der Stelle falscher menschlicher Weisheit (vgl. 94, 5 u. s.) die wahre, göttliche, das Herz des Menschen mit Ehrfurcht vor Gott und mit Freude über seine Grösse und Güte erfüllende Weisheit zu gewähren (vgl. 36, 4. 83, 11. 84, 1 ff., 104, 12, sowie Dillmann S. X ff.), kurz, dem Glauben und der gläubigen Anschauung der Dinge über den Abfall und Unglauben den Sieg zu verschaffen. Der Zeit nach fällt das Buch, wie Ewald's und Dillmann's nur in Wenigem abweichende Erörterungen der hiefür in der Traumvision und Wochenapokalypse gegebenen Momente hinlänglich gezeigt haben, unter Johannes Hyrkanus, nach Ewald in's fünfte Jahr seiner a. 135 beginnenden Regierung, nach Dillmann um das Jahr 110, welcher letzteren Ansicht der Vorzug zu geben ist, weil die Darstellung 90, 9 ff. sehr bestimmt auf langwierige Kämpfe, die Hyrkan zu bestehen gehabt, hinweist; und weil auch die Schilderung der Tapferkeit und Festigkeit des „grossen Hornes", wie er Hyrkan nennt, voraussetzt, dass der

Digitized by Google

Verfasser schon sehr Vieles von den Kriegsthaten, die er als König verrichtete, erlebt haben musste. In diese spätere Zeit Hyrkan's passen besonders die 103, 9 ff. erwähnten Klagen der Frommen über Zurücksetzung und Unterdrückung durch Höhere und Vornehmere; im Laufe seiner Regierung hatten mit der Befestigung der Sicherheit nach aussen Parteiungen und Zwistigkeiten im Innern wieder sehr überhand genommen [1]), und gerade für die Frommen mochte der Umstand sehr viel Drückendes mit sich führen, dass sich Hyrkan gegen das Ende seiner Herrschaft immer mehr von der durch die Pharisäer vertretenen nationalen Partei ab- und den Sadducäern, den Bundesgenossen der hohen Aristokratie, zuwandte (Joseph. Ant. XIII. 10, 5 f.).

II. Um ein Bedeutendes weiter herab führt uns der in das ältere Buch eingefügte Abschnitt Kap. 37—71 (mit Ausschluss der noachischen Bestandtheile). Dieser Abschnitt, den schon Hoffmann (S. 581), Krieger, Lücke als spätere Einschiebung bezeichnet haben, unterscheidet sich von den bisher betrachteten durch sehr wesentliche Eigenthümlichkeiten, die nicht gestatten, ihn mit ihnen zu Einem Ganzen zusammenzunehmen. So vor Allem durch die Gottesnamen. Gott heisst hier wohl auch einmal (62, 7) der Höchste, oder der höchste Gott (40, 10. 61, 9), oder der Herr der Welt (58, 4), oder Herr der Herren (63, 2, jedoch hier neben andern Namen), oder Herr der Herrlichkeit (40, 3. 63, 2); aber sonst wird er immer „Herr der Geister (und zwar gar sehr häufig), oder „Haupt der Tage" genannt, während diese zwei Benennungen in den bisher betrachteten Theilen des Buches schlechthin fehlen. Diese so auffallende Abweichung kann man nicht mit Dillmann (S. XXXII) aus dem innern Grunde erklären, dass der Verfasser in Kap. 37—71 Gott den Herrn der Geister nenne, weil dieser Theil „die Beschreibung des Reichs der Geister im Gegensatz zum Reich der Natur" (Kap. 21 ff. 72 ff.) zu seinem Gegenstande habe. Denn einerseits ist doch auch von der Natur, von Sternen, Blitzen,

1) Zu vergleichen sind hier die Bemerkungen Ewald's S. 25 f. 39. 74 über die Kap. 94—105 vorauszusetzenden Parteiverhältnisse; es ist hier namentlich mit Recht hervorgehoben, dass die Zeitumstände hier ganz andere sind als in Kap. 37 ff.

Digitized by Google

Winden in Kap. 37 ff. ziemlich die Rede, und andrerseits beschäftigt sich der übrige Theil des Buches, und zwar nicht blos der historische und paränetische, sondern auch der beschreibende, keineswegs blos mit dem Reich der Natur, sondern immer zugleich mit dem Reich des Geistes, indem ja auch Erde und Himmel stets zugleich mit Rücksicht auf ihre höhere geistige Bedeutung, die sie in der göttlichen Gesammtordnung der Dinge haben, geschildert werden — man vergleiche nur die Schilderungen der Straforte, des Paradieses, des Laufes der Sterne und Sterngeister u. s. w. —. In Kap. 92—105 ist blos von Geistigem die Rede, und doch heisst Gott hier nie Herr der Geister, obwohl sonst der Begriff des Geistes, z. B. in den Stellen, wo den Gottlosen Schmach, Tödtung und Pein „ihres Geistes“, den Guten ewige Seligkeit und Freude „ihrer Geister“ in Aussicht gestellt wird (98, 3. 10. 103, 3. 4. 7. 8), und dessgleichen in den Stellen 93, 12 („Geist Gottes“), 99, 16 („Geist seines Zorns“), 103, 9 häufig und bedeutsam genug vorkommt. Nicht anders verhält es sich mit Kap. 1—16; auch dieser Abschnitt handelt von dem Reich der Geister, und es wird namentlich Kap. 15 in der Rede Gottes an Henoch sehr bestimmt von Geistern des Himmels und der Erde, vom Unterschied der Welt des Geistes und des Fleisches gesprochen, und doch findet sich jene Bezeichnung Gottes nirgends [1]). Der Verfasser von Kap. 37—71 legt allerdings auf die Lehre von der Geisterwelt ein ganz besonderes Gewicht, aber er weicht in ihrer Auffassung und Darstellung von dem übrigen Buche sehr wesentlich ab. Er fasst z. B. die Erhabenheit Gottes über die Welt schärfer, als es dort geschieht, sofern 71, 10 ff. Henoch die Gestalt Gottes zwar sieht, aber nur ein Engel, nicht

1) Nicht zu verkennen ist, dass der jetzige Text in Kap. 1, V. 1 („die Segensworte des Henoch, womit er die Auserwählten und Gerechten segnete“) an den Sprachgebrauch von Kap. 37 ff., und V. 2 („Henoch sah ein heiliges Gesicht in den Himmeln, welches ihm die Engel zeigten“) an die Darstellung Kap. 39 ff. erinnert (wiewohl auch an Kap. 80 f.); aber diese vereinzelten Beziehungen können nichts entscheiden, und es ist ja wohl möglich, dass der Verfasser von Kap. 37 ff. den Eingang des Buches in einer Art änderte, welche eben auf seine ihm selbst so wichtigen Zuthaten vorbereiten sollte.

Digitized by Google

Gott selbst, wie 14, 24 ff., zu ihm redet, und zwar trotz dem, dass im Ganzen das Verhältniss Henochs zu Gott in unserm Abschnitt als ein noch engeres erscheint, als im Anfang des Buches. Ferner lässt der Verfasser von Kap. 37 ff. Gott nicht nur von Cherubim (wie 14, 11), sondern auch von Seraphim und Ophanim (nach Ezech. 1. 2.) umgeben sein (61, 10. 71, 6); er nennt nicht wie das übrige Buch die Engel überhaupt, sondern nur jene drei höchsten Geisterklassen Wächter, und gebraucht auch hiefür immer den eigenthümlichen Ausdruck „die, welche nicht schlafen" (71, 7. 39, 12. 13 u. s.); er hat überhaupt Engelklassen und Namen für dieselben, die ihm ganz eigen sind, nämlich (Kap. 40. vgl. 54, 6. 71, 8. 9. 13) nach jenen höchsten Geistern zuerst vier (nicht sieben), die er (nach der Jes. 63, 9 vorkommenden Bezeichnung Engel des Angesichts Jehova's) „Gesichter" nennt, Michael, Rafael, Gabriel, Fanuel (während sonst überall Uriel die vierte Stelle einnimmt); er spricht dann weiter von einem Engel des Friedens, der Henoch begleitet (Kap. 40 u. s.) und 61, 10 von Engeln der Gewalt und der Herrschaften, von Mächten, die auf der Feste über dem Wasser, d. h. in den niedern Kreisen der Atmosphäre sind; er kennt neben den guten Engeln auch „Strafengel" und „Satane", von denen die ältern Abschnitte nichts wissen. Was aber die Hauptsache ist, er stellt den Messias, der, wie in manchen alttestamentlichen Stellen über die „messianische" Zeit gar nicht, so auch in unserm Buche sonst nur wenig (90, 37 f. 105, 2) genannt wird, überall an die Spitze, und fasst ihn nicht wie 90, 37 f. als einen menschlichen Nachkommen Abrahams, sondern als ein von Anfang an bei Gott präexistirendes (48, 6), engelartiges (46, 1) Wesen; er fasst nicht Gott, sondern den (nach 90, 37 zur Zeit des Gerichts noch gar nicht geborenen) Messias als Richter der Welt, der die Bösen besiegt und verdammt, die Guten belohnt und beseligt. Sodann finden sich in Kap. 37 ff. ganz neue Vorstellungen vom Ende der Dinge. Erst hier wird ein ewiges, nie aufhörendes seliges Leben gelehrt (58, 3 ff. 62, 14), erst hier die Auferstehung aller Todten zum Gericht bestimmt ausgesprochen (51, 1. 61, 5), und nur hier der aus Ezechiel auch in die neutestamentliche Apokalypse übergegangene Einbruch nordischer Völker in das heilige Land in die Beschreibung der Zu-

Digitized by Google

kunft mitaufgenommen (56, 5 ff.). An die Stelle der himmlischen Bücher und Tafeln sind hier Bücher der Lebendigen (47, 3) und Bücher des Grimmes und Zornes (39, 2) getreten; manches Neue findet sich auch über Himmelskörper und Naturkräfte, das hier im Einzelnen nicht angeführt werden kann, und ganz eigen sind unserm Verfasser die Anfänge zu einer in den spätern Zusätzen zu dem Buche weiter ausgebildeten, an den Essenismus und weiterhin an den johanneischen Lehrtypus erinnernden Lehre von einem durch alles Dasein, durch das Reich des Geistes wie durch das der Natur hindurchgehenden Gegensatze zwischen Licht und Finsterniss, Gerechtigkeit (Weisheit) und Ungerechtigkeit, vermöge dessen auch die Menschheit von Anfang an in Angehörige des Lichts (61, 12) oder der Gerechtigkeit (71, 14), denen die Seligkeit für immer gewiss ist (39, 8. 71, 16), und Angehörige der Finsterniss sich theilt (40, 8: „im Namen des Herrn, der eine Trennung schuf zwischen Licht und Finsterniss, und die Geister der Menschen theilte und die Geister der Gerechten festigte"). Auch die in Kap. 37—71 vorausgesetzten Zeitverhältnisse sind ganz verschieden von denen, die sonst zu Grund liegen; in Kap. 37 ff. ist es Feindschaft und Verfolgung heidnischer und heidnisch gesinnter Könige und Gewalthaber, die der Verfasser vor Allem hervorhebt, und der er seine Messiashoffnung entgegenstellt; sonst aber sind es Sünder überhaupt, und namentlich Vornehme, Reiche und Angesehene, die Henoch bedroht, ohne gegen die Herrschenden etwas Anderes vorzubringen, als dass sie den Gerechten gegen ihre mächtigen und stolzen Bedrücker keinen Beistand gewähren (103, 13 ff.), und ebendarum hat hier auch die Messiasidee weit nicht die Wichtigkeit, wie in Kap. 37 ff.; dort kämpft die theokratische „Gemeinde" (38, 1. 46, 8) gegen Fürsten und Regenten, die sie vernichten wollen, hier aber die zurückgesetzte, verachtete, misshandelte fromme Partei (Kap. 103 und sonst von Kap. 94 an) gegen heidnisch und weltlich gesinnte höhere Klassen und Parteien (S. 265).

Ausserdem ist noch zu bemerken, dass der Abschnitt Kap. 37—71 aus dem Buch herausgenommen werden kann, ohne den Zusammenhang des Ganzen irgend zu stören, oder dem Gehalt und Effekt des Uebrigen irgend Eintrag zu thun. Nirgends, namentlich von

Digitized by Google

Kap. 92 an nicht, finden sich Zurückweisungen oder Anspielungen auf Kap. 37 ff.; die Stelle 93, 10—14, welche von der Belehrung über Gottes ganze Schöpfung spricht, die den Auserwählten gegeben werden soll, bezieht sich in V. 11 auf die Vision in Kap. 14, wo Henoch Gott reden hört, nicht auf die in Kap. 71, wo er ihn blos sieht, in V. 12—14 auf die Reisebeschreibung und auf Kap. 72 ff., aber nirgends auf die in Kap. 37 ff. gegebene Beschreibung des Messiasreichs. Ja Kap. 37—71 stören den Zusammenhang des Ganzen; sie stehen in unerwarteter Weise zwischen der Reisebeschreibung und der Physik, die unter sich zusammengehören, und durch Kap. 33—36 mit einander verbunden sein wollen; sie können nicht, wie D. will, eine von der Beschreibung der niedern Regionen in Kap. 21—36 zur Schilderung des Himmlischen fortgehende zweite Reisebeschreibung sein, die ergänzend an die erste sich anschliesst; sie geben sich vielmehr als ein selbstständiger Inbegriff der ganzen, Göttliches und Natürliches umfassenden Weisheit Henochs (vgl. besonders 37, 4); sie geben in Kap. 71 eine Vision, die nach der in Kap. 14 stehenden überflüssig und ebendamit störend ist; sie anticipiren ebenso gar Vieles in Kap. 92 ff. Verheissene und Gedrohte, und heben so allen natürlichen Gedankengang, allen sonst in dem Buche eingehaltenen Fortschritt vom mehr Theoretischen zum Praktischen, von der Belehrung und Gnosis zur Paränese und Paraklese, geradezu auf; kurz sie sind schön und gut als Schrift oder Rede für sich, aber unpassend als Theile des Gesammtwerks.

Ewald hat daher richtig anerkannt, dass Kap. 37—71 eine besondere Schrift sei; nur kann in ihr nicht, wie E. will, der älteste Bestandtheil des Ganzen gefunden werden. Diess ist einmal desswegen unzulässig, weil an mehreren Stellen (54, 5. 55, 4. 64, 2. 69, 27) sehr bestimmt auf den Fall der Engel Bezug genommen wird; anzunehmen, dass ursprünglich eine andere Erzählung dieses Falles, ohne welche jene Beziehungen ganz unerklärlich und unverständlich wären, dem Ganzen vorangegangen sei als die jetzt vorliegende, wäre schlechthin unbegründet und geht auch desswegen nicht an, weil der Eingang in Kap. 37 (z. B. V. 2: „diess ist der Anfang der Rede der Weisheit"; V. 5 „drei Bilderreden wurden mir zu Theil") nur zu einer belehrenden und ermahnen-

Digitized by Google

den Schrift passt, wie sie mit Kap. 38 beginnt (daher denn auch Ewald selbst diess nicht behauptet, ebendarum aber jene Anspielungen ganz unerklärt lässt). Sodann ist das Buch hauptsächlich gegen „die den Namen des Herrn der Geister verleugnenden Könige“ gerichtet, und unter diesen versteht nun Ewald die ausländischen Fürsten, mit denen das Volk in der Makkabäerzeit zu kämpfen hatte; aber diess ist gleichfalls eine nicht durchzuführende Annahme, der Verfasser hat vielmehr auch jüdische Könige im Auge; denn (antitheokratische) jüdische Könige müssen besonders gemeint sein, wenn von ihnen gewöhnlich dieser Ausdruck „sie verleugnen Gott und (48, 10) seinen Messias“ gebraucht wird, oder wenn es 46, 8 von ihnen heisst, sie werden am Ende der Tage „ausgetrieben werden aus den Häusern der Gemeinde Gottes und der Gläubigen“; auch erscheint überall diese Gemeinde der wahren Gottesverehrer von jenen Königen so gedrückt und verfolgt, dass das Buch, wenn es so alt wäre, noch in die Zeit vor der makkabäischen Befreiung, also in die gleiche Zeit mit Daniel fallen müsste, was wegen der grossen Fortbildung der dogmatischen Vorstellungen, die es in Vergleich mit jenem überall zeigt, gleichfalls unannehmbar ist. Diese Vorstellungen sind, wie schon angedeutet wurde, zum Theil von der Art, dass sie schon ganz an neutestamentliche Lehren anstreifen; es gehört hieher z. B. die Lehre von den Engelklassen, wo wir (S. 267) ja bereits die ἀρχαί und δυνάμεις finden, und vor Allem die Lehre von der Präexistenz und übermenschlichen Natur des Messias. Auch der Anfang des Ganzen ist von der Art, dass es nie für sich bestanden haben, sondern nur als Zugabe zu einem schon vorhandenen Werk hinzugekommen sein kann; Henoch wird nicht wie 1, 1 ff. eingeführt, sein Auftreten als Prediger der Weisheit für das ganze Menschengeschlecht wird nicht motivirt, sondern er tritt auf, als ob sich sein Beruf dazu ganz von selbst verstände; auch die Ermahnungsrede in Kap. 38 [1]) wäre für sich, ohne Beziehung auf frühere

---

1) „Wenn die Gemeinde der Gerechten erscheinen wird und die Sünder für ihre Sünden gerichtet und von dem Angesicht der Erde weggetrieben werden, und wenn der Gerechte (der Messias) erscheinen wird vor den Augen der auserwählten Gerechten, deren Werke gewogen sind von dem Herrn der Geister, und das Licht erscheinen wird den Gerechten

Verheissungen und Drohungen (wie Kap. 1—5. 10, 16 ff.) genommen, ganz und gar nicht vorbereitet. Der ältere Verfasser sagt ferner 1, 2 noch ganz einfach, Henoch habe seine Offenbarungen empfangen „nicht für dieses Geschlecht, sondern für die fernen Geschlechter, welche kommen werden“, d. h. er nimmt noch keinen Anstand, dem Henoch selbst den Satz, dass das Buch für spätere Zeiten bestimmt sei, in den Mund zu legen; der Verfasser von Kap. 37 aber lässt V. 2. 3 Henoch sagen, sowohl für die Alten als für die Nachkommen sei seine Weisheitsrede bestimmt, „jene sei es recht zuerst zu nennen, doch solle auch diesen der Anfang der Weisheit nicht vorenthalten werden.“ Wie klar ist es doch hier, dass der Verfasser fühlte, es sei unwahrscheinlich, dass Henoch blos für eine mehrere Jahrtausende von ihm entfernte Zeit geredet, und dass er diess selbst gesagt haben sollte! Die Worte, jene sei es recht zuerst zu nennen, sagen eben diess ausdrücklich, man müsse Henoch auch als Sprecher für ältere Generationen denken, sie haben einen Sinn nur als Berichtigung des 1, 2 Gesagten, und setzen also diese Stelle bereits voraus. Diese Berichtigung hängt aber bei unsrem Verfasser auch damit zusammen, dass er überhaupt die Person und Bedeutung Henochs höher stellt als das übrige Buch; er lässt ihn nicht nur 37, 4 von sich sagen, bis heute sei niemals von dem Herrn der Geister verliehen worden die Weisheit, die er empfangen habe nach seiner Einsicht, sondern er nennt ihn 71, 14 den „Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist, über dem Gerechtigkeit wohnt, den die Gerechtigkeit des Hauptes der Tage nicht verlässt, bei dem Alle, die in seinen Wegen wandeln, einst ihr Erbtheil haben werden, um nie mehr von ihm getrennt zu werden“, d. h. er fasst ihn geradezu als den Vermittler der göttlichen Weisheit und Wahrheit für die gesammte Menschheit, als das menschliche Gegenbild des Messias (der sonst auch der „Mannessohn“ heisst, und als ewiger Inhaber der göttlichen Weisheit und Gerechtig-

und Auserwählten, die auf Erden wohnen: wo wird dann die Wohnung der Sünder sein und der Aufenthalt derer, die den Herrn der Geister verleugnet haben? Es wäre ihnen besser, sie wären nie geboren“ (angeführt zugleich als Beleg für die eigenthümliche, schwungreiche, auch an Neutestamentliches erinnernde Ausdrucksweise dieser Schrift).

Digitized by Google

keit, als der, bei dem die Auserwählten ewig wohnen werden, geschildert wird). Auch diese eminente Stellung Henochs weist darauf hin, dass Kap. 37—71 später ist; es kann ja doch nicht wahrscheinlich gefunden werden, dass der Verfasser, welcher den Helden des Ganzen weit höher als das übrige Buch verherrlichte, der ältere sei oder dass ein Jüngerer die bereits vorgefundene hohe Bedeutung Henochs wieder herabgestimmt habe. Was Ewald von dem „Ursprünglichen, Schöpferischen" in diesem Buche sagt, „von der edeln innern Gluth, die es in allen seinen Theilen durchwärme und belebe", von der in ihm sichtbaren „wunderbaren Kraft des Gedankens, von dem hinreissenden Zauber seiner Rede" u. s. f., könnte Alles richtig sein und würde doch für eine Priorität desselben nicht das Geringste beweisen. Man kann im Gegentheile sagen, alle Erzeugnisse der frühern nachexilischen Jahrhunderte, selbst Daniel, haben einen verhältnissmässig nüchternen Charakter, und es ist daher eben diese Gluth und Begeisterung eher ein Beweis späterer Abfassung, es ist auch nach dieser Seite schon etwas Neutestamentliches, insbesondere Johanneisches, in dem Buche, und es ist auch nicht zu übersehen, dass der Gedanke der göttlichen Langmuth und Barmherzigkeit in ihm doch schon stärker sich geltend macht, als in den ältern Theilen (61, 11—13. 50, 3. 40, 6. 7. 9); auch in dieser Beziehung steht das Buch dem Christenthum schon weit näher als die übrigen Abschnitte. Dass in demselben danielische Bezeichnungen und Vorstellungen mehr hervortreten als sonst, beweist gleichfalls nichts für eine frühere Abfassungszeit; das Buch Daniel wurde ja z. B. gerade auch in den christlichen Zeiten für das Judenthum ganz besonders wichtig, es wurde, seit ein neues dem Judenthum gefährliches Weltreich, das römische, auf den Schauplatz der Geschichte getreten war, die Grundlage aller Erwartungen von der Zukunft, es wurde das prophetische Haupt- und Grundbuch, an welchem man sich zu orientiren, in welchem man Rath und Trost zu finden suchte, und so kann denn auch die hohe Bedeutung, die es für unsern Verfasser hat, ebendarin ihre Ursache haben, dass um der wieder schlimmer gewordenen Weltverhältnisse willen für ihn den Späterlebenden jenes Buch grössere Wichtigkeit als für den ältern Verfasser gewonnen hatte.

Digitized by Google

Mit Recht bemerkt Dillmann zu Kap. 108, V. 14 und 15, dass der in diesen Versen enthaltene Schluss dieses auch von Ewald als später anerkannten Abschnitts Dan. 12, 2. 3 nachgebildet sei; auch hieraus geht hervor, dass die Verwandtschaft der Kapp. 37 ff. mit Daniel nicht für eine frühere Entstehung derselben entscheiden kann.

Einen ganz sichern Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit bietet das Buch, namentlich seit durch Dillmann's Erklärung von Kap. 57 die früher darin gefundene Anspielung auf die Heerzüge der Römer nach Judäa beseitigt ist, nirgends. Hoffmann, Krieger, Lücke bezogen die 56, 5 ff. gegebene Weissagung eines feindlichen Einbruchs der Parther und Meder in Palästina auf den im Jahr 40 vor Christus erfolgten Kriegszug der Parther, bei welchem sie Jerusalem eroberten, um den Antigonus, den Sohn Aristobulus II., gegen Hyrkan II. und Herodes in den Besitz des Königthums einzusetzen. In der That, wenn man die seit dem Jahr 70 unaufhörlich fortdauernden Kämpfe und verheerenden blutigen Kriege zwischen den Brüdern Hyrkan und Aristobulus II. und ihren beiderseitigen Anhängern bedenkt, wenn man sich erinnert, dass diese Kämpfe im Jahr 63 zum ersten Mal die Römer unter Pompejus in's Land führten, und so neben sonstigem mannigfachstem Unheil Judäa wieder um seine so theuer erkaufte Unabhängigkeit brachten, so kann man nicht läugnen, dass unsere Schrift mit ihrer tiefen Entrüstung gegen die Könige und Mächtigen, mit ihrer Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung durch den Messias sehr gut in diese traurige Periode der israelitischen Geschichte passen würde. Bis in's Jahr 40 braucht sie desswegen allerdings nicht nothwendig herabgerückt zu werden; denn man kann die Beziehung von Kap. 56 auf den Einfall der Parther im Jahr 40, der zudem gar nicht feindlich gegen die jüdische Nationalität und Freiheit gemeint und darum auch nicht unpopulär war [1]), nicht sicher erhärten, da von den Parthern schon um das Jahr 53, als sie Crassus und sein Heer vernichtet, ein Kriegszug gegen Vorderasien zu be-

---

1) S. Ewald, Geschichte des Volks Israel. IV. S. 464. Joseph. XIV. 13, 3. 4.

Digitized by Google

fürchten stand; ja Dillmann behauptet sogar, eine solche Beziehung auf ein besonderes geschichtliches Ereigniss finde in Kap. 56 gar nicht statt, sondern die Stelle sei rein prophetisch, der Verfasser erwarte auf Grund von Stellen, wie Jo. 4. Sach. 12. 14. Ez. 38. 39., während der Dauer des messianischen Zeitalters noch einen letzten Kampf des Heidenthums gegen Israel, und er setze nun für die bei jenen ältern Propheten noch unbestimmt gelassenen „Völker" oder „Völkermassen des Nordens unter Gog" bestimmter die Parther und Meder, weil diese zu seiner Zeit (110 v. Chr.) als besonders mächtig bekannt waren (Dan. 11, 44. 1 Makk. 14, 2.). Das Wahrscheinlichste über diese Frage ist wohl Folgendes. Es ist richtig, dass die Stelle Kap. 56 „rein prophetisch" ist, sofern sie sich auf eine dem Verfasser selbst noch zukünftige, auf die messianische Zeit bezieht; aber auffallend ist es doch, namentlich wenn man Apok. 20, 8. vergleicht, dass der Verfasser, der sich sonst so ganz im Allgemeinen hält, und namentlich die von ihm fortwährend bedrohten Könige und Machthaber nirgends näher bezeichnet, hier auf einmal Parther und Meder auf die Bahn bringt; auffallend ist diess auch darum, weil, wie Laurence (bei Hoffmann I. S. 64 f.) bemerkt hat, der Name Parther noch in der Zeit der Abfassung des ersten Makkabäerbuchs, das sie 14, 2 „Perser" nennt, bei den Juden wenig bekannt und gebräuchlich gewesen sein muss. Erklärlich wird die Nennung der Parther blos dadurch, dass dieselben, als der Verfasser schrieb, nicht nur sehr mächtig, sondern die einzige heidnische Grossmacht waren, von der man eine besondere Gefahr zu befürchten hatte. Syrien konnte nicht mehr, Rom noch nicht für Palästina furchtbar sein, als Kap. 56 verfasst wurde; im andern Falle hätte der Verfasser schwerlich die Parther und Meder allein oder ausdrücklich genannt, und namentlich ist es nicht wahrscheinlich, dass er die Römer mit Stillschweigen übergangen hätte. Die syrische Monarchie hatte an Antiochus VII. Sidetes (zwischen 140 und 130), dem Zeitgenossen Hyrkans I., noch einen kräftigen Herrscher gehabt, der Jerusalem a. 135 zur Uebergabe zwang und eine Zeit lang auch die Parther glücklich bekriegte; aber von seinem Tode an gieng das syrische Reich mit Riesenschritten seiner endlich im Jahr 64

Digitized by Google

erfolgten Auflösung entgegen; hienach würde, was Syrien betrifft, die Zeit nach dem Jahr 100 für unsere Schrift wohl geeignet sein. Die römische Macht aber trat zuerst im Jahr 64 den Juden näher, in welchem der römische Feldherr Aemilius Scaurus den Streit zwischen Hyrkan und Aristobul um die Herrschaft zu Gunsten des Letztern entschied. In diesem Zeitraum, während dessen das parthische Reich zwar mit den Scythen und Armeniern viel zu kämpfen hatte, aber doch an Macht fortwährend zunahm, zwischen 100 und 64 v. Ch. ist unsre Schrift zu setzen. Sie wäre hienach geschrieben entweder noch unter Alexander Jannäus (105—79), unter dem das Land durch Kriege und Parteiungen furchtbar litt und der von der nationalen Partei, zu welcher unser Verfasser gehört, aufs tiefste gehasst war, oder im Anfang der im Jahr 70 beginnenden Kämpfe zwischen Hyrkan II. und Aristobulus. Den Anlass zu ihrer Abfassung mochte der Umstand geben, dass irgend ein Mann der frommen nationalen Partei in diesen betrübten Zeiten sich gedrungen fand, den Hoffnungen auf Erlösung der Guten aus dem Elend und Druck der Gegenwart einen neuen kräftigen Ausdruck zu geben. Um dieses mit Erfolg zu thun, gab er das alte Buch, das seinen Werth noch immer hatte, aber manches Wichtige und darunter namentlich die Messiaserwartung noch nicht gehörig ausgeführt zu haben schien, in neuer Gestalt, d. h. eben mit Kap. 37—71 vermehrt, heraus, so dass Beides, das Alte und das Neue, sich gegenseitig zur Ergänzung und Unterstützung diente. Das Selbstgefühl, mit welchem der Verfasser in Kap. 37 (S. 271) auftritt, zeigt, dass er sich der Gewichtigkeit seiner neu hinzugefügten Darstellungen wohl bewusst war; was er hinzuthut, hat wirklich mehr Geist und Schwung, mehr Fülle und Fluss, als das ältere Buch, es herrscht darin eine grossartigere und zugleich feinere und gebildetere Anschauung, die Alles mehr von oben herab, vom Standpunkt einer Alles bestimmenden höhern göttlichen Nothwendigkeit betrachtet und auch das Schlechte und Böse im Lichte dieser allumfassenden höhern Ordnung aufzufassen weiss, es ist in dieser Schrift weniger neugieriges, kleinliches Interesse für das Physische, für einzelne Naturmerkwürdigkeiten, sie geht überall mehr aufs grosse Ganze, und strebt entschiedener darnach, auch dem Natürlichen eine geistige und sittliche Bedeutung zu geben, sie ist, um es

Digitized by Google

einfach zu bezeichnen, ein vergeistigter verinnerlichter Henoch, in ganz ähnlicher Weise, wie das johanneische Evangelium eine Vergeistigung sowohl der Apokalypse als der ältern Evangelienlitteratur darstellt.

In dieser höhern geistigen Richtung des Verfassers von Kap. 37—71 ist vielleicht auch der Grund des Umstandes zu suchen, dass im ersten Theile des Buches jetzt Manches in einer abgerissenen und fragmentarischen Gestalt dasteht, die es ursprünglich nicht gehabt haben kann. Zwar das letzte der von Syncellus „aus dem ersten Buche Henoch“ angeführten Fragmente, enthaltend eine in göttlichem Auftrag durch Henoch ausgesprochene Verfluchung des Berges Hermon, auf welchen die abgefallenen Engel herabgestiegen waren, und die affektvolle Apostrophe Henochs an das Menschengeschlecht (S. 250), in welcher ihm nicht nur die Verkürzung der Lebensdauer auf 120 Jahre (1 Mos. 6, 3) angekündigt, sondern auch gedroht wird, „der Zorn Gottes werde nicht von den Menschen weichen bis zur Zeit der Tödtung ihrer Söhne“ (d. h. bis zum Weltgericht), diese Stücke, die ursprünglich wohl eine Fortsetzung der Strafrede an die Engel (Kap. 14 ff.) bildeten [1]), hat ohne Zweifel der äthiopische Uebersetzer ausgeworfen, und zwar einfach desswegen, weil sie ihm von seinem christlichen Bewusstsein aus als unzulässig erschienen. Aber sonst hat es, wiewohl ich hier nichts Bestimmtes behaupten will, doch den Anschein, als habe der Verfasser von Kap. 37 ff. das ältere Buch, dessen Vorliebe

1) Dillmann (S. LXI.) sagt, es lasse sich für diese Stücke ganz und gar keine Stelle in unsrem Buche ausfindig machen, aber sie schliessen sich doch ganz an die Strafrede Kap. 14 ff. an; die Verfluchung des Hermon ist ganz im Geiste des Buchs, das die Natur überall in engste Berührung mit Thaten und Geschicken der Geisterwelt verflicht; die Herabsetzung der Lebensdauer der Menschen auf 120 Jahre entspricht ganz dem was 10, 10. 14, 6 in Betreff der Verkürzung des Lebens der Riesen angekündigt wird. Nach 1, 3 erwartet man in dem Buche, dass sich Henoch „mit Gott über die Auserwählten unterredet“; eine solche Unterredung finden wir nirgends, sie ist aber wohl nach Kap. 16 noch gefolgt (wo Gott mit Henoch redet); sie konnte den Uebergang bilden zu einer Sendung Henochs an die Menschen, bei welcher er ihnen das Obige ankündigte, dann aber (Kap. 17 ff., 21 ff.) von den Engeln aus der menschlichen Gesellschaft wieder „hinweggenommen“ und auf seine Reisen geführt wurde.

Digitized by Google

für einzelne Naturmerkwürdigkeiten ihm hie und da zu weit zu gehen schien, in solchen Partieen abgekürzt und daher vielleicht namentlich die kürzere Reisebeschreibung Kap. 17—19 an die Stelle der ausführlicheren Kap. 21—36 gesetzt. Diese kürzere Beschreibung schliesst 19, 3 („und ich Henoch allein habe den Anblick gesehen, die Enden von Allem, und kein Mensch hat sie gesehen, wie ich sie gesehen habe") wirklich in einer zwar auch an 93, 11—14, noch mehr aber an 37, 4 (S. 271) erinnernden Weise, und auch der Umstand, dass Kap. 17 gar keine besondere Einleitung und Ueberschrift hat, sondern nur wie ein weniger wichtiger Zusatz an's Vorhergehende angehängt ist, findet eine Erklärung darin, dass unser Verfasser dieser Reisebeschreibung eine untergeordnetere Stellung anweisen wollte. Unterstützt wird diese Vermuthung dadurch, dass der Titel von Kap. 37 lautet: „das zweite Gesicht der Weisheit, welches sah Henoch" u. s. w. Bei den Worten „zweites Gesicht" hat der Verfasser offenbar das Kap. 12—16 geschilderte himmlische „Gesicht" Henochs im Auge; an dieses will er das nun folgende absichtlich anreihen, so dass das Dazwischenliegende ihm als etwas Untergeordnetes erscheinen und daher nur in gekürzter Fassung und ohne besonders hervortretende Stellung aufgenommen werden konnte. Ganz unterdrücken wollte er dessungeachtet die Reisebeschreibung nicht, da sie doch einen Beweis der ganz besondern Einsicht Henochs in's Verborgene abgab und auch manches für den Zweck des Buches Wichtige, wie namentlich die Schilderung der Straforte, enthielt, und da sie sich zugleich dazu eignete, diejenigen Abschnitte von Kap. 37—71, in welchen von Naturgegenständen die Rede ist, vorbereitend einzuleiten. Wenn wir Kap. 17—19 mit Kap. 21—36 vergleichen, so ergibt sich, dass die kürzere Beschreibung fast nur solche Dinge enthält, die auch in Kap. 37 ff. mit besonderer Bedeutung hervortreten (Todtenreich, Hölle, Lehre von Winden, Donnern, Blitzen und einiges Andere), wogegen Kap. 21 ff. gar vieles in Kap. 37 ff. gar nicht Berührte beschreibt. 19, 1 wird erzählt, die abgefallenen Engel haben die Menschen zur Dämonenverehrung verführt, wovon Kap. 1—16 nichts weiss, wogegen 54, 6 sich etwas Aehnliches findet, dass nämlich jene Engel „dem Satan unterthänig wurden und die auf Erde Wohnenden (etwa

Digitized by Google

auch zum Dienst satanischer Mächte) verführten"; desgleichen ist der Ausdruck „Jahr des Geheimnisses" (18, 16) ganz in der Art von Kap. 37 ff., wo das Wort Geheimniss so ganz gewöhnlich wiederkehrt. Das Nebeneinanderstehen beider Reiseberichte bekommt mithin durch die Voraussetzung, dass der kürzere vom zweiten Verfasser herrühre, eine nicht unwahrscheinliche Erklärung, die auf andrem Wege nur schwierig zu finden ist. Der ausführlichere Bericht wäre dann von einem Spätern in das Buch wieder aufgenommen, und zwar etwa von dem noachischen Bearbeiter, dessen wieder mehr auf das Aeussere und Natürliche gehende Tendenz ihn veranlassen konnte Kap. 21—36 unter Zugabe des (s. u.) von ihm herrührenden Kap. 20 zu restituiren. Etwas Unsicheres behält eine solche Vermuthung freilich immer; es ist namentlich nicht in Abrede zu stellen, dass der ganze Abschnitt der oben hervorgehobenen Anklänge an Kap. 37 ff. ungeachtet doch im Ganzen, was den Sachinhalt betrifft, von Kap. 21 ff., 72 ff., sich nur wenig unterscheidet. Dillmann nimmt ihn mit der Grundschrift zusammen und lässt zur Erklärung des Nebeneinanderstehens beider Berichte, zu welchem sich etwas Analoges in Kap. 78 f. verglichen mit Kap. 72 ff. findet, die Wahl zwischen den beiden Annahmen, dass mit Kap. 21 ff. entweder ein ausführlicherer Bericht über die schon 17 ff. beschriebene Reise oder der Bericht über eine zweite Reise folge, auf welcher Henoch theils Dasselbe wie zuvor, theils auch Neues gesehen habe; die wiederholte Besprechung einzelner Merkwürdigkeiten werde etwa darin ihren Grund haben, dass der Verfasser durch zweifache Darstellung die Sache deutlicher machen und Einzelnes noch besonders einschärfen wollte. Es liesse sich dem noch beifügen, dass der erste Bericht nicht eigentlich beschreibender Art, sondern nur eine kurze Zusammenstellung alles Dessen was Henoch an den Enden der Erde gesehen hat, der zweite aber eine eingehende Beschreibung der Gegenstände selbst ist; der erste Bericht weist nach, dass Henoch alles Wissenswerthe der Schöpfung, das sonst der Menschheit verborgen ist, geschaut habe, er hat eine personelle, subjektive Tendenz, der zweite dagegen eine sachliche, objektive, er lässt sich näher auf das Was und Wie des Gesehenen ein; hienach könnte man etwa annehmen, der Verfasser habe zuerst nach dem ersten, dann

Digitized by Google

nach dem zweiten Gesichtspunkt die Reisen Henochs darstellen und dabei zugleich in Kap. 17 ff. eine vorläufige Uebersicht der in Kap. 21 ff. (72 ff.) zu behandelnden Gegenstände geben wollen. So viel ist gewiss, zur ersten oder zweiten Bearbeitung des Buchs gehört auch der erste Bericht; weiter lässt sich nichts Sicheres über ihn ermitteln. (Schluss folgt.)

IV.

Ueber den Simon Magus der Apostelgeschichte und den Ursprung der Simonie.

Gustav

Von Dr. G. Volckmar.

Es ist von Baur, Schwegler, Hilgenfeld, zuletzt von Zeller[1]) schon genügend gezeigt worden, dass der Simon der Apostelgeschichte (8, 9—24) kein einzelner samaritanischer Goët oder auch nur Pseudo-Messias sein kann, dass wir in der Erzählung über diesen Magus zwar gewiss irgend einen geschichtlichen Grund, aber in ihrer Totalität keine reine Geschichte haben. Nur ein Zug darin und zwar gerade der, welcher in dieser Darstellung ein Hauptzug wenigstens ist, dass Simon von den Aposteln Petrus und Johannes mit Geld die Gabe empfangen will, den heiligen Geist ertheilen zu können, scheint noch nicht seine genügende Erklärung gefunden zu haben. Zeller (S. 170) machte mit Recht zunächst den Versuch, die Simonsage von dem Gesichtspunkt aus zu deuten, dass sie nur ein Erzeugniss der Reibungen zwischen Christen in Palästina und denjenigen Samaritanern sei, welche in ihren Landesgottheiten, im Besondern ihrem Sonnengott (Simo oder Sem vgl. Schemesch und Simson) eine philosophische Bedeutung unterlegten. Sie mochten ihren Gott als den obersten erklären; die Christen erwiderten, er ist nur ein μάγος; und rühmten sie sich, in gnostischer Weise etwa, die wahren Pneumatiker zu sein, so sagten die Christen, nichts weniger als den wahren Geist habt ihr von euerm *magus Simo* erhalten können; die wahren Inhaber und Verwalter des Pneuma sind die Apostel. Ja von diesen hat er

1) Die Apostelgeschichte. Stuttgart 1854. S. 158 ff.

Digitized by Google

selbst die Befähigung erbitten wollen, sie aber nicht erhalten. Die Bitte möge dann als durch Bestechung unterstützt dargestellt sein, sagt Zeller, da von einem Magier zum Voraus feststand, er wollte mit der magischen Kunst nur Mittel zum Gelderwerb suchen. Doch gibt Zeller selbst diese Erklärung der Simonsage (S. 171) als die minder wahrscheinliche auf, und in der That zeigt schon die specielle Berufung der beiden Säulen-Apostel dazu, dem Magus entgegenzutreten, eine juden christliche Färbung der ganzen Erzählung. Auch wird schwerlich in jener Zeit eine halbe oder ganze Gnosis mit der Unterscheidung besonderer Pneumatiker vorausgesetzt werden können. Besonders seltsam wäre endlich jeder Gedanke in der urchristlichen Zeit daran, die Gabe des Geistes — also speciell im Sinne der Apostelgesch. (10, 46) „mit Zungen zu reden und Gott zu preisen" — gegen Geldwerth erlangen oder mittheilen zu wollen. Ja mit magischen Künsten trieb man Gelderwerb, aber diese Gabe lässt sich gar nicht unter jenen Gesichtspunkt stellen. Wie könnte damit nur Geld verdient werden, wie kann man daran nur denken?

Es ist daher nicht blos das Wahrscheinlichste, sondern wohl das allein Uebrige, mit Baur und Hilgenfeld anzunehmen, dass die Simonsage von Haus aus einen streng-judaïstischen, specifisch antipaulinischen Ursprung hat, dass schon ursprünglich unter dem *Simo magus* der Heidenapostel selbst verstanden, dass also diese Beziehung von den Clementinen nur beibehalten ist. Denn in diesen ist Simon zwar auch zugleich Repräsentant des Ultra-Paulinismus (des Marcion) geworden, aber im Grund ist damit unverkennbar der Apostel Paulus selbst abgebildet (Hom. XVII, 19 [1])). Den starren Judenchristen konnte ja von Anfang an die Lossagung vom Judenthum nur als ein Abfall vom Gott Israëls erscheinen, die Forderung, dass Unbeschnittene Genossen des messianischen Reichs, der h. Gemeinde werden sollten, nur als ein Versuch von Heiden, sich so in die jüdische Gemeinde einzudrängen, als es die halbheidnischen Samaritaner von jeher gethan hatten oder gethan haben sollten. Die Samaritaner aber waren (nach Justin's Bericht Ap. maj. 26. 56) sogar grösstentheils Simon (Sonnen-Gott)-Verehrer; so konnte

1) Vgl. auch Uhlhorn die Homilien und Recognitionen des Clemens von Rom. 1854. S. 297.

Digitized by Google

man nicht bezeichnender das Haupt der unbeschnittenen Eindringlinge in die h. Gemeinde des Messias Israels, den Heiden-Apostel, verwerfen und verspotten, als wenn man ihn, der ja auch die Welt vom Aufgang bis zum Niedergang (von Palästina bis Rom) angeblich erhellend durchzogen hatte, als den leibhaftigen Simon selbst darstellte. Mochte er auch sich zum Christenthum bekennen und getauft sein, keinenfalls sei er als Apostel anzuerkennen, er habe die Gabe und den κλῆρος ἀποστολῆς (8, 21. cf. 1, 17. 25) nicht erhalten [1]). Ja noch weiter greift die Aehnlichkeit des Heiden-Apostels mit dem Simon, der selbst μέγας τις sein will (8, 9) und bei seinen „Heiden" als eine μεγάλη τοῦ θεοῦ δύναμις gefeiert ist. Die grosse Macht, die in dem wunderbaren Manne lag, war ja gar nicht zu leugnen, nur konnte sie im Sinne seiner Hasser nicht die Kraft des wahren Gottes sein. Δυνάμεις und τέρατα hatte er 2 Cor. 12, 11 ff. sich selbst beigelegt, und wahrlich mit vollem Recht, wenn man sieht, wie er eine ganze Legion böser Geister ausgetrieben, mit seinem einfachen Wort das Götzengeister-Reich aller Orten gestürzt, wahrlich Blinde sehend, Taube hörend gemacht, Unsinnige zu Sinn und Vernunft gebracht hat (cf. Marc. 5, 1 ff. par.). Diese wunderbaren Kräfte waren auch nicht zu leugnen, aber sie mussten nun blose μαγεῖαι werden, mit denen er die Leute lange Zeit genug gleichsam gebannt und bezaubert hatte (8, 11). Seine Macht über das Dämonenthum war unverkennbar, aber er musste sie durch der Dämonen Obersten haben (Marc. 3, 23 ff. par.). Es stimmen damit auch alle andern einzelnsten Züge der Apostelgeschichte. Er ist allerdings bekehrt und getauft worden, und man braucht mit Zeller (S. 172) im Sinne der Gegner dies gar nicht als blos betrüglich anzusehen; das leugneten die Gegner gewiss nicht. Er war getauft wie bekehrt (auch wirklich von keinem Apostel, sondern einem Andern 8, 13) als er das Wunderbare geschaut hatte, was durch „diesen λόγος" ringsum geschah. Nur hatte er in seiner Abwendung vom Gesetz nicht den rechten Glauben (sein Herz ist nicht εὐθεῖα ἐνώπιον θεοῦ v. 21), er ist verstrickt in Ungerechtigkeit (v. 22), indem er das Gesetz nicht halten lehrte und εἰδωλόθυτα und sonstige Gemein-

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 171 f.

Digitized by Google

schaft mit Heiden erlaubte, selbst voll bittrer Galle (gegen die Häupter des wahren Christenthums vgl. Gal. 2 und 2 Cor. 11, 4 ff.). Er wird auch nicht ganz verloren gegeben, aber er soll von dieser κακία ablassen und sich (zum rechten Judenthum) bekehren.

Von welcher κακία nun? Nach dem Zusammenhang ist keine andere zu verstehen, als die, dass er διὰ χρημάτων die Gabe habe gewinnen wollen, den h. Geist zu verleihen. Dies scheint nun ziemlich räthselhaft, doch nur so lange als man nicht bestimmter in's Auge fasst, was die Macht in der Apostelgeschichte zu bedeuten hat, durch Hände-Auflegen den heiligen Geist zu verleihen. Es ist die Prärogative des Apostel-Amtes [1]). Gleichviel nun wie diese Vorstellung vermittelt zu denken, wie sie entstanden ist, einerseits dass blosse Hände-Auflegung den heiligen Geist geben könne, andrerseits dass nur die apostolische Hände-Auflegung dieses vermöge [2]), genug, sie ist in der lucanischen Apostelgeschichte schon in ihrer ganzen Transcendenz vorhanden, und die mittelalterige Kirche hat hierin die Apostelgeschichte weit besser, nämlich weit unbefangner verstanden, als die moderne, rationalistisch-befangene Anschauung der urchristlichen Schriften, wenn sie die Gewohnheit des Mittelalters, geistliche Aemter (Würden und Pfründen) durch Bestechung sagt man, d. h. einfach durch Kauf an sich zu bringen, mit dem Beginnen verglichen hat, welches von Simon in der Apostelgeschichte erzählt wird, dass er χρήματα hinzubrachte um jene Gabe zu erhalten. Es handelte sich nicht darum, so im Allgemeinen den guten Geist zu empfangen, um ihn dann weiter mitzutheilen, sondern in der That um ein geistliches Amt, um dessen Gaben und Gnaden, in der Gabe, durch Hände-Auflegung den heiligen Geist zu spenden, um die Würde eines Apostels. Dies wollte der Simon der Apostelgeschichte von den beiden Aposteln verliehen haben, erhielt es aber nicht.

---

1) Der Diacon (Philippus) bekehrt zwar und tauft (8, 12), aber die Bekehrten empfangen erst den heiligen Geist, als die beiden Apostel kommen und die Hände auflegen (v. 18).

2) Vergl. inzwischen Zeller S. 157 ff. auch gegen jeden rationalistisch-oberflächlichen Vermittlungs-Versuch.

Digitized by Google

Das passt ja nun auch ganz zu dem geschichtlichen Urbild dieses Simon im Sinne seiner Gegner. Der Heiden-Apostel soll ja kein rechter Apostel gewesen sein, vom κλῆρος τῆς ἀποστολῆς blieb er in ihrem Sinne ausgeschlossen (v. 21 vgl. 1, 17. 25), das Vorrecht und Kennzeichen des wahren Apostels, die Vollmacht zur Mittheilung des heiligen Geistes sollte ihm so versagt sein. Und Zeller hat nicht Unrecht, (S. 172): „substituiren wir dem Namen des Simon den des Paulus, so haben wir eine Erzählung, welche dasselbe in historischer Form aussagt, was die antipaulinischen Judaisten (nach 2 Cor. 11, 4 f. 12, 11 f. 1 Cor. 9, 1 ff.) als allgemeine Behauptung aussprachen." Ja ein Apostel sein, hat Paulus lebhaft genug gewollt, „er hat sich darum angelegentlich genug beworben", aber die eigentliche Würde, die wirkliche Amtsgabe blieb ihm versagt, dachten und sagten seine judaistischen Gegner wie schon bei seinem Leben, wie vielmehr nun wohl, nachdem er ihnen nicht mehr persönlich entgegentreten konnte.

Doch je sprechender somit das Simon-Bild auch der Apostelgeschichte als das Zerrbild erscheint, welches die Judaisten von dem verhassten Gesetzes-Zerstörer, dem Haupte der halben Heiden entwarfen, das sogar eines Petrus und Johannes gleiche Apostelwürde in Anspruch nahm, um so räthselhafter scheint nun die nähere Bestimmung zu werden, dass der Simon sich um diese Würde durch Geld-Anerbieten bewirbt. Zeller hat das in diesem Zusammenhang übergangen. Ward es aber schon nicht recht begreiflich, wie von dem Simon als magus „zum Voraus feststehen sollte, er wolle die neue (magische) Kraft zum Gelderwerb anwenden", wenn man auch die ganze Erzählung von Simon unter den Gesichtspunkt eines Kampfes des philosophirenden oder gar gnostisirenden Samariterthums mit dem Christenthum überhaupt stellen, den Simon von seiner göttlichen Würde auf einen blosen magus degradirt annehmen wollte, so hält diese Erklärung noch weniger Stich, wenn man nun von Haus aus den Heidenapostel in diesem Simon abgebildet sieht, da so erst in zweiter Linie der μάγος auf Paulus übergetragen wird. Das Magie-Treiben zum Gelderwerb, und darum Geld auch dafür ausgeben, hat dann keinen Sinn mehr. Es wäre mit Haaren herbeigezogen, und mindestens ein bloser Nebenzug: und

Digitized by Google

doch ist die Simonie, das προςφέρειν χρήματα, in der Simon-Sage gewiss nichts ganz Unwesentliches.

Aber man braucht nur das festzuhalten, einerseits was Simon schon in der Apostelgeschichte ist, und was anderseits vom Gegenparte des Simon Petrus, von Simon (-Paulus) erstrebt wird, — nämlich das Apostel-Amt, so gibt Paulus, glaube ich, selbst die volle Erklärung. Da, wo er mit den (Säulen-) Aposteln, Jakobus, „Kephas und Johannes“ zusammenkommt, um sich mit ihnen zu verständigen, um von ihnen anerkannt zu werden (Gal. 2, 1 ff. μήπως εἰς κενὸν τρέχω), kommt es wirklich zu dieser Verständigung — διὰ χρημάτων! „Kephas und Johannes gaben mir und Barnabas die Hand der Gemeinschaft, dass wir [Apostel] seien für die Heiden, sie für die Beschneidung“, beiderseits sollten sie gleichberechtigte Apostel sein, nur in verschiedenen Bezirken. Paulus wurde von ihnen als Apostel anerkannt, unter der einzigen Bedingung μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, und fügt Paulus hinzu, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι (V. 10).

Ja es ist objektiv so, Paulus hat der Gemeinde Israels zu Jerusalem, ihren πτωχοῖς, den Aposteln und Vorstehern derselben, Gelder dargeboten, dargebracht (προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα λέγων· δότε κἀμοί τὴν ἐξουσίαν ταύτην V. 18 f.) Er hat sie von den Heiden-Gemeinden gesammelt und selbst, ja mit Lebens-Aufopferung, nach Jerusalem gebracht, natürlich nicht, um die Apostel oder die Judenchristen zu bestechen, auch nicht einmal, um dadurch erst die Anerkennung als Apostel zu erlangen, geschweige denn die Würde als Apostel, die er von Gott zu haben sich bewusst war, aber er hat ihnen durch diese Darreichung (κοινωνία 2 Cor. 10) die brüderliche Gesinnung der beargwöhnten Heidenchristen thatsächlich beweisen, Versöhnung mit ihnen und so in der That auch mit seinem eigenen Wirken und apostolischen Sein anbahnen, den Frieden, die gegenseitige Anerkennung erhalten, lebendig erhalten wollen.

So voll wahrer, heiliger Liebe das war, so haben es doch seine unversöhnlichen Gegner um so kälter und schlechter ausgelegt: διὰ χρημάτων also, mit Geld, mit Bestechung hat der Gesetzeszerstörer, der magische Häuptling der „Juden“ sein wollenden halben Heiden, von den Häuptern unserer Gemeinde die

Digitized by Google

Apostel-Würde erreichen, erschleichen, erkaufen wollen! Aber — der Galater-Brief wurde damit indirekt zwar, aber faktisch dementirt und perhorrescirt — aber wie wird ihn ein Petrus angelassen haben! „Zum Satan mit dir und deinem Gelde“ (τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν V. 20), glaubst du mit Geld die Gabe des Apostelamts Gottes zugestanden zu erhalten? Nein du hast und bekommst nicht Theil, noch den κλῆρος (ἀποστολῆς) im Christenthum. Gehe in dich und bekehre dich [mit deinen Verführten] zum rechten Judenthum, lass ab von dieser Bosheit [neben den wahren, den einzig wahren Aposteln, den Aposteln Israels und seines Messias auch ein Apostel sein zu wollen], verzichte auf diese Anmassung, beuge dich [mit den Heidenchristen] der Autorität der alleinigen Inhaber und Verwalter der Gabe von Gott, so kannst du noch [sammt ihnen] angenommen und gerettet werden.“ So sprach das unversöhnliche, auch hierin ächt jüdisch an's Geld denkende, dahinter etwas suchende Judenchristenthum, so liess es sein Haupt zu dem Haupte des Heidenchristenthums reden. Und siehe dieses, die Heidenchristen wurden auch nach Pauli Tode allen Spuren zufolge immer zaghafter, und baten darum „Gott mag verhüten, dass die Androhung eures Fluches wahr werde, bittet für uns um Gnade bei Gott“, vermittelt die Gnade für uns.

Ich weiss zwar zum Voraus, dass diese Deutung einigen Anstoss finden wird; man wird darin vielleicht ein *nimium probari* sehen, und anderseits, wer weiss, welches Unrecht finden. Aber das Unrecht, welches dem grossen Mann, seinem reinen Herzen gethan wird, ist ihm einmal gethan worden von seinen Gegnern, den Judenchristen, deren bis über die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fortdauernder Groll gegen die Stürzer ihres Götzen, des Buchstabens, fortgedauert hat. Es kommt also nur darauf an, es klar auszusprechen, was sie selbst nicht einmal gewagt haben, und es ist damit schon aufgehoben. Und wem einmal der Simon der Apostelgeschichte überhaupt als diess judaistische Zerr- und Spottbild des grossen Apostels eingeleuchtet hat, für den weiss ich kaum einen Ausweg, wie er die Anklage des Judenhasses, die wir hier 8, 18—24 gegen Paulus lesen, anders als durch die Beziehung auf Gal. 2 (2 Cor. 10 f. Röm. 16) verstehen will. Man kann sich auch im Besondern lebhaft genug

Digitized by Google

denken, wie die Gegner des Paulus gerade durch den Galater-Brief in jeder Beziehung höchst gereizt gewesen sind, um völlig zu begreifen, wie man ihn wenigstens in apokrypher Form, aber doch faktisch, zu dementiren gesucht hat. Ist er doch um so mehr für die Ultra's der Anti-Judaisten (die Marcioniten) die Haupt-Autorität geworden, von der spätern katholischen Anschauung so sehr zur Seite gelassen.

Der Verfasser der Apostelgeschichte nach Lukas fand eine solche Darstellung vor „(Paulus) Simon unter den Samaritanern, er und sie, zwar von keinem Apostel, aber doch bekehrt und getauft, aber ohne das Beste und Höchste, was nur die wahren Apostel geben können u. s. f.“, sei es nun blos als Gerede oder wahrscheinlicher schon in einer Schrift (etwa einem ursprünglichen *κήρυγμα Πέτρου*) vorliegend. Die „Geschichte“ war einmal gegeben und konnte nun nicht mehr stillschweigend übergangen werden. Es kam daher darauf an, sie so zu fassen, dass der Simon Magus (dieses Gegentheil von Simon Petrus) als etwas ganz Anderes erschien, und nicht entfernt etwas mit dem Paulus zu thun erhalte. Sie musste daher schon vorgekommen sein, ehe es zur Bekehrung und Taufe des Paulus kam (vor C. IX), wie schon Zeller (S. 173) gefunden hat. Wenn also irgendwo, so haben wir gewiss in diesem Simon-Abschnitt einen Theil der ursprünglichsten Apostel- oder vielmehr vorzüglich Petrus-Geschichte, welcher nun der folgende Pauliner die Geschichte der [beiden] Apostel, diese vollständige Justifikation des (grössten) Apostels entgegengesetzt hat, wodurch er freilich um einen Theil seiner Grösse, um seine ganze scharfe Eigenthümlichkeit kommen, und sein Galater-Brief auch halb dementirt werden musste. Je klarer der rein judaistische und antipaulinische Charakter dieses Abschnittes bis auf alle Einzelnheiten hineinleuchtet, um so zweifelloser werden wir hier eine der gesuchten Quellen der Apostelgeschichte des Lukas anzuerkennen haben. Das was schon Zeller (S. 500 ff.) in dieser Beziehung als wahrscheinlich erkannt hat, hat sich durch die hier gefundene Ergänzung nur noch mehr erhärten können. Aber es fällt hiermit nun auch jeder Anhalt dazu hinweg, in dem Magus der Apostelgeschichte schon eine Art Gnosis wirksam zu finden, und wenigstens hierin die Spur von einer Gnosis vor der Gnosis zu haben.

Digitized by Google

Druckfehler

in der Abhandlung der theologischen Jahrbücher 1855 S. 526 f.

Seite 527 Zeile 28 von oben lies statt historica — historico.
— 533 — 17 von oben — — Reichskinder — Reichsländer.
— 534 — 12 von oben — — eodem — diese.
— 537 — 4 von oben — — vier — den.
— 537 Anmerk. 1. Zeile 2. — — Berengger — Bernegger.
— 539 Zeile 14 von oben — — hinunter — hieunter.
— 539 — 16 von oben — — Gerichtsconst. — Reichsconst.
— 541 — 2 von oben — — Berengger — Bernegger.
— 544 — 8 von oben — — Etterhausen — Ettenhausen.
— — — 24 von oben — — rechnete — bezeichnete.
— 546 — 8 von oben — — Gelsen — Gazen
— 547 — 1 von unten — — Facultäten — Facultät.
— — Anmerkung Zeile 2. — — statt — einst.
— 552 Zeile 10 von oben — — zuvor — pur.
— — — 28 von oben — — Handverträge — Hausverträge.
— 555 — 35 von oben — — a. c. — etc.
— 559 — 31 von oben — — Act. — Art.
— 560 — 10 von oben setze nach contigerit ein Komma.
— 561 Anmerkung 2 statt executioni — executionis.
— 562 Zeile 7 von oben lies statt da möglich — unmöglich.
— 566 — 2 von oben nach Frieden setze ein Komma.

In **Vandenhoek & Ruprecht**'s Verlag in **Göttingen** ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Liebner, Dr. A., O.-Hofprediger in Dresden, Predigten. I. Bd. Zweite vermehrte Auflage. gr. 8. geh. 1 1/6 Thlr.

Meyer, Dr. H. A. W., Consistor.-Rath, kritisch-exeget. Kommentar über das Neue Testament. V. Abth. Kritisch-exeget. Handbuch über den ersten Korinther-Brief. 3te vermehrte Auflage. gr. 8. geh. 1 Thlr 12 sgr.

— — XIII. Abthl. Kritisch-exeget. Handbuch über den Brief an die Hebräer von Prof. Dr. G. Lünemann. gr. 8. geh. 1 Thlr 12 sgr.

Olshausen, Th., in St. Louis, Geschichte der Mormonen oder der Jüngsten-Tages-Heiligen in Nord-Amerika. gr. 8. geh. 1 Thlr.

So eben ist auch für **1856** erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik. Herausgegeben von Dr. th. Herm. Reuter. XXIII. Jahrgang. Preis 6 Thlr 5 sgr.

Eine so renom. Zeitschrift, welche seit 23 Jahren die allgemeinste Anerkennung gefunden hat, bedarf gewiß keiner neuen Empfehlung. Probehefte zur Ansicht, besorgt jede Buchhandlung.

Berlin, im Januar 1856. **Just. Alb. Wohlgemuth**, Verlagsbuchhandlung.

Wohlfeilste vollständigste Ausgabe von Bengelii Gnomon Novi Testamenti.

Eingetretene Concurrenz veranlasst mich, den Preis von

D. JOH. ALBERTI BENGELII

GNOMON NOVI TESTAMENTI,

IN QUO EX NATIVA VERBORUM VI SIMPLICITAS, PROFUNDITAS, CONCINNITAS, SALUBRITAS SENSUUM COELESTIUM INDICATUR.

EDITIO TERTIA (1773),

PER FILIUM SUPERSTITEM,

M. ERNESTUM BENGELIUM,

QUONDAM CURATA,

QUARTO RECUSA

ADJUVANTE **JOHANNE STEUDEL.**

Mit 2½ Bogen Index und dem Leben des Verfassers.

76 Bogen Lexicon-Octav, geheftet, 1855,

auf **4 fl. 12 kr. rh.** oder **2 Thlr 12 ngr.** festzusetzen.

Diese Ausgabe zeichnet sich nicht allein durch grössere Wohlfeilheit, sondern auch durch Vollständigkeit vor der Berliner aus, indem in letzterer das Leben des Verfassers und die für den Gebrauch des Werkes so wichtigen Indices ganz fehlen, und das Prooemium von Ernst Bengel nur zum kleinsten Theile wiedergegeben ist; auch ist meine Ausgabe mit ganz neuen, dem Auge wohlthuenden Lettern auf schönes starkes Papier sehr elegant gedruckt.

L. Fr. Fues, Verlagshandlung.

Digitized by Google

THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. FERD. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

DR. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

FÜNFZEHNTER BAND.

JAHRGANG 1856.

DRITTES HEFT.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1856.

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

I. Volckmar, über Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, mit besonderer Beziehung auf den Philipper- und Barnabasbrief, so wie auf das Buch Judith 287

II. Köstlin, über die Entstehung des Buchs Henoch (Schluss) 370

III. Keim, Bedenken gegen die Aechtheit des Hadrian'schen Christen-Rescripts 387

IV. Zeller, über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum 401

Berichtigungen
im zweiten und dritten Hefte des fünfzehnten Bandes.

Seite 279 Zeile 8 ist zu lesen: wenigstens „geworden" ist.
— 285 — 10 so: deren Groll gegen „den" Stürzer ihres Götzen, des Buchstabens, bis über die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts „fortgedauert" hat.
— 344 — 5 von unten „indirect zwar, aber".
— 345 — 19 von unten „durch" Nero.
— 346 — 6 von unten Dio c. 26 „ff."
— 346 — 4 von oben Dio c. 29 statt 23 ff.
— 346 Anmerkung 2 Zeile 3 von unten Dio c. 32 statt 25.
— 347 Zeile 16 von oben 2 × 7 statt 2 + 7.
— 357 — 4 von unten „noch" statt „nach".
— 363 — 9 von unten „die" jenes Lusius.
— 363 Anmerkung 3 חלפר נחשׁ statt חרטר d. h. Holpher-Nehs.
— 366 Zeile 6 von unten ist „1." zu streichen.

Digitized by Google

I.

Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit,

mit besonderer Beziehung auf den Philipper- und Barnabas-Brief, so wie auf das Buch Judith.

Von

Dr. G. Volckmar.

Um die urchristliche Entwicklung in der Vermittlungs-Periode, dem sog. nachapostolischen Zeitalter, mit möglichster Klarheit zu bestimmen und dazu vor Allem feste chronologische Haltpunkte zu gewinnen, musste zuerst der Versuch gemacht werden, den Endpunkt davon, die Zeit des Märtyrers Justin aus dem Chaos widerstreitender Bestimmungen in ein möglichst helles Licht zu stellen [1]). Hiernach aber zieht eine der bedeutendsten Erscheinungen aus der Mitte dieser nachapostolischen Periode die nächste Aufmerksamkeit auf sich, — der Brief an die über die Gemeinde-Verfassung entzweiten Corinthier, welcher sich für ein Schreiben der Gemeinde von Rom erklärt, von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an aber speciell dem römischen Clemens zugeschrieben wird, hochgefeiert im ganzen christlichen Alterthum, mehrfach selbst zu den heil. Schriften, zum Kanon N. T.'s gerechnet. Dieser römische Corinthierbrief gehört zu den ältesten Schriftdenkmalen der urchristlichen Zeit; es tritt darin noch eine ganz andere Verfassung und eine ganz andere Glaubensbestimmung hervor, als wir später herrschend finden; im Besondern fehlt noch jede Spur nicht blos von Trinitätslehre, sondern selbst von jeder Beziehung auf die dualistische Gnosis, so dass nament-

---

1) S. meine Abhandl., die Zeit Justin's des Märtyrers, kritisch untersucht. Theol. Jahrb. 1855.

Digitized by Google

lich rücksichtlich dieser die Bestimmung seiner Entstehungszeit für die Chronologie der ältern Dogmengeschichte von entscheidender Wichtigkeit ist. Ebenso hat dieselbe auf Beurtheilung mehrerer in den Kanon des N. T. aufgenommener Schriften, so wie der Ignatius-Briefe nicht geringen Einfluss. Ja noch weit mehr, als es bisher der Fall gewesen ist, scheint mir von einer richtigen Würdigung dieses ältesten Theiles der clementinischen Literatur eine klare Erkenntniss davon abzuhängen, wie das Christenthum durch den Gegensatz von Paulinismus und Judaismus hin bis zum Ausschluss der starren Judaisten aus der christlichen Gemeinschaft (bis circa 170 unserer Zeitrechnung) sich überhaupt entwickelt habe.

Um so mehr aber ist die Aussicht begründet, auch hier endlich zu sicherern und klarern Ergebnissen vorzudringen, als gerade dieser Theil der apostolischen Väter in neuerer Zeit der Gegenstand der lebendigsten Erörterung geworden ist [1]) und neuestens so detaillirte Untersuchungen gefunden hat, wie von Hilgenfeld [2]) und jüngst von Lipsius [3]), um danach von einer holländischen, wenn auch sehr gelehrten Bearbeitung nicht mehr zu reden, die von Lipsius völlig überholt ist [4]).

Dieser hat durch eine überaus fleissige und sehr besonnene Revision, im Besondern eine scharf eingehende Kritik des Hauptresultates von Hilgenfeld, wonach der wichtige Brief zwar

---

1) Rothe, die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung Wittenb. 1837. Hefele, Prolegg. p. XIX ff. u. A. Schenkel, Corinthia primaeva factionibus turbata. Bas. 1838. F. Chr. Baur, die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus (1835). Der Ursprung des Episcopats (1838). Paulus (1845) S. 471 ff. Schliemann, die Clementinen (1844). Schwegler, nachapostol. Zeitalter 1846. II, 125 ff. Lechler, apostol. und nachapostol. Zeitalter 1851. Thiersch, die Kirche im apostol. Zeitalter 1850. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche 1850. Bunsen, Ignatius von Antiochien 1847. Baur, Streitschrift gegen Bunsen. 1848. Uhlhorn über Ignatius, Zeitschr. für histor. Theologie 1851. S. 321 ff.

2) Die apostol. Väter. Halle 1853. S. 53 ff.

3) De Clementis Romani Epist. ad Corinthios prima. Lipsiae 1853.

4) Ecker, Disquisitio crit. et hist. de Clem. Rom. priore ad Cor. ep. Traj. ad Rh. 1854. Vergl. ferner Zeller, Köstlin und Baur. Theol. Jahrb. 1847 ff.

Digitized by Google

zu Clemens' Zeit entstanden, aber doch nicht von diesem „Petriner“ verfasst sei, einen ersten Abschluss über ihn herbeigeführt und so zu jeder weitern kritischen Verständigung sowohl über die Zeit des Briefes, als über das Wesen des geschichtlichen Clemens selbst den Weg auf's verdienstlichste gebahnt.

Doch scheint mir die Concentration der Betrachtung auf diess eine Schriftdokument und die damit unmittelbar verknüpfte Tradition ebensosehr die Auszeichnung, als die Schwäche auch dieser neuesten und hervorragendsten Monographie zu sein, wonach die Tradition über den Clemens-Brief wesentlich im Rechte sein soll. Wie sollte es denn auch möglich sein, ein Glied der nachapostolischen Entwicklung seiner Natur nach klar zu erfassen, wenn dieser Blick der Forschung nicht auf diese überhaupt gerichtet ist, wenn so viele wichtigen Incidenzpunkte, wie die Frage um das Alter und die Bedeutung so mancher Schriftstücke, die zwar einen apostolischen Namen tragen, aber darauf schon sehr angefochten sind, zur Seite gelassen werden? Bei dieser Beziehung auf das Ganze der nachapostolischen Entwicklung aber scheint mir Lipsius', wenn auch bleibend werthvolle Arbeit im Grunde resultatlos zu verlaufen. Aber auch Hilgenfeld's Monographie über den Clemensbrief scheint mir an diesem Schicksal Theil zu nehmen, indem er das Resultat, auf welches er bei seiner Betrachtung schliesslich hinauskommt, nicht einmal offen auszusprechen wagt. Trotz ihres Widerstreites über die Person des Verfassers sind beide über die Hauptsache, die Entstehungszeit, ganz einig. Aber dennoch liegt der Verdacht nahe, dass beide hierbei das geschichtlich Richtige nicht ganz getroffen haben möchten, da sie nicht einmal objektiv ihre specielle Aufgabe durchgeführt haben, die von dem Mahnschreiben an die Corinthier benutzten Schriften sämmtlich näher in's Auge zu fassen und nach ihrer Nativität zu fragen. Es ist daher wohl geboten, besonders im chronologischen Interesse, die Frage um die Entstehung des Briefes von Neuem und allseitiger in's Auge zu fassen.

I. Die innern chronologischen Kriterien.

Nach den neuern erschöpfenden Erörterungen ist es nicht mehr nöthig, auf eine früher ganz gewöhnliche, zuletzt noch von

Hefele, Schenkel und Uhlhorn vertreten gewesene Ansicht, wogegen noch Baur (Paulus S. 472) zu kämpfen hatte, zurückzukommen, dieser Brief (und so der Clemens selbst) gehöre in die apostolische Zeit. Die Beziehung auf den Tempeldienst und auf die Opfer Israëls (c. 40. 41) zeugt so wenig für die Zeit vor der Tempelzerstörung, als der Dialog Justin's des Märtyrers (nach cap. 117) oder der Brief an Diognet (c. 3) vor 70 u. Z. geschrieben sein müsste [1]). Ohnehin gilt der Tempel- und Opfer-Cultus Israëls für den Brief als gerade im Christenthum in seiner Wahrheit fortbestehend.

Alles in ihm weist vielmehr zu offenbar über das apostolische Alter, über die neronische Verfolgung im Besondern hinaus. Die grossen Apostel Petrus und Paulus sind schon Märtyrer geworden und strahlen ganz in dem idealen Lichte (c. 5), welches einer weit tiefer stehenden Zeit anzugehören pflegt. Die Gemeinde Corinths war gegen 20 Jahre nach Christi Tod (c. 53 u. Z.) gegründet, und doch blickt der Verfasser auf diese Entstehung der Kirche Corinths als auf eine Urzeit (ἀρχαία) hin (cap. 47). Der (erste) Brief des Apostels Paulus an die Corinthier war erst ein Vierteljahrhundert nach Christi Wirken (58 u. Z.) geschrieben, und doch fällt er für den fernen Blick des Verfassers in „den Anfang des Evangeliums“ (cap. 47), oder mit Christi oder doch der Urapostel Wirken zusammen. Beides hat nur einige Menschenalter nach Paulus einen Sinn. Viele in der apostolischen Zeit eingesetzte Presbyter sind schon gestorben, und selbst von den nachher eingesetzten sind schon viele „lange Jahre hindurch“ (πολλοῖς χρόνοις) bewährt gefunden (c. 44). Eine „grosse Menge Auserwählter“ ist schon gewürdigt worden, ihres Eifers wegen viele Martern und Qualen zu erdulden (c. 6). Und die Beschreibung der von den Christen erfahrenen Verfolgungen, im Besondern der zuletzt erlebten, als nicht blos plötzlicher, sondern auch anhaltender, Schlag auf Schlag erfolgender (αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους τὰς γινομένας ἡμῖν συμφορὰς c. 1) passt am wenigsten auf den neronischen Tumult, der wie ein Gewittersturm

1) Vgl. besonders Schliemann, Clementinen S. 409 f., auch Hilgenfeld, Ap. V. S. 84 f. Lipsius p. 144 sq.

Digitized by Google

furchtbar traf, aber rasch vorüberging, vielmehr ganz auf die spätern Verfolgungen [1]).

Es kann sich daher nur fragen, welche spätere Zeit ist es, in welcher der Verfasser schon auf die Gemeindegründung Corinths und auf des Apostels noch späteres Wirken dort selbst als auf eine Urzeit zurückblickt, welche Verfolgung nach der neronischen war es, unter der er schrieb? Ob unter Domitian (81—96), und zwar dann ziemlich am Ende von dessen Thaten (c. 94), oder erst unter Trajan (98—117) oder gar erst unter Hadrian (117 ff.). Doch wenn man sieht, wie schon ältere Forscher von so gutem Klang, wie Cotelier und Tillemont — freilich nur gegenüber dem frühern Vorurtheil —, in neuerer Zeit aber die ungleich grösste Zahl von Gelehrten, ja gegen den inzwischen auch wiederholt geäusserten Gedanken an den Anfang erst des zweiten Jahrhunderts, fast Alle und von den verschiedensten Standpunkten, Schliemann, Ritschl, Lechler, Köstlin, Thiersch, Reuss, Gundert, Ecker, gar Bunsen darüber zusammenstimmen: er gehört unter Domitian, — wenn man sieht, wie auch Hilgenfeld und Lipsius trotz ihres Widerstreites über den Verfasser darüber ganz einig sind, und nun von Lipsius zu hören bekommt, wie jede Einsprache gegen die vulgäre Zeitbestimmung von Schwegler [2]), Zeller [3]), Baur [4]), auch von mir [5]), und schon weit früher von Hitzig [6]) kaum oder gar nicht der Rede werth sein, und das wenigstens felsenfest stehen soll [7]), der Brief ist circa 94 u. Z. verfasst, so könnte es fast wunderlich scheinen, wenn gerade die Frage nach der Entstehungszeit allen Ernstes und vor Allem noch erhoben wird.

Und wirklich, antithetisch hat Lipsius ohne Frage ganz Recht. Nichts von alle dem, was man bisher gegen die vulgäre

1) Vgl. besonders Lipsius p. 140 seq.

2) Nachapostol. Zeitalter II, 125 f.

3) Theol. Jahrb. 1847. S. 172 gegen seine frühere Zustimmung zu der gewöhnlichen Ansicht 1842. S. 61 f.

4) Streitschrift gegen Bunsen S. 127 ff.

5) Evang. Marcion's. Leipzig 1852. S. 176.

6) Johannes, Marcus und seine Schriften. Zürich 1843. S. 165.

7) p. 146 seq.

Digitized by Google

Bestimmung, für eine spätere Abfassung vorgebracht hat, ist stichhaltig: es ist nur so eine Art Gefühl, der Eindruck des Briefes im Ganzen gewesen, was gegen eine so frühe Abfassung mich z. B. bei einer ersten Betrachtung der Schrift — gelegentlich seiner möglichen Berührung mit dem Lukas-Evangelium — eingenommen hat. Ich konnte zwar auch keine bestimmten Merkmale einer Beziehung auf die dualistische Gnosis darin finden, aber hielt doch die mühseligen und seltsamen Beweise für die Unsterblichkeit oder Auferstehung, welche der Verfasser c. 24—26 giebt, für seinen praktischen Zweck, die Corinthier zur Unterordnung unter das Presbyterium, zur Demuth zu ermahnen, gar zu entlegen und unnöthig und daher eher gegen den gewöhnlichen Satz der Gnosis, die Auferstehung sei schon geschehen, gerichtet. Doch möge dieser Theil vielleicht Interpolation sein, wie schon Mosheim und Neander anderweitig solche spätere Hände vermuthet hatten. In seiner Totalität aber scheine er nicht dem geschichtlichen Clemens, nicht schon dem ersten Jahrhundert anzugehören. Doch ich gebe es Hilgenfeld's und Lipsius' belehrenden Erörterungen gern zu: es ist nirgends im Brief Grund zur Annahme von Interpolation. Im Gegentheil alle seine Partieen machen ein zusammengehöriges, ganz disponirtes Ganzes aus. Im Besondern haben auch jene Unsterblichkeits-Beweise ihren Zusammenhang mit dem Ganzen. Zwar das genügt wohl nicht, dass die Mahnung zur Demuth durch die Hinweisung auf jenseitige Belohnungen und Bestrafungen verstärkt werden solle, denn das bliebe so gesucht [1]), aber — was Hilgenfeld und Lipsius noch nicht genügend bemerkt haben — diess Schreiben will ja gelegentlich des besondern Falles und der dazu nöthigen Mahnung deutlich eine *expositio vitae et fidei vere Christianae* überhaupt sein, wozu es sich auch fügt, dass schon der Apostel Paulus in Corinth speciell mit Zweifeln an der bevorstehenden Auferstehung zu kämpfen hatte (1 Cor. 15) [2]).

1) Und Lipsius hätte hier mit seinen etwas hochfahrenden Redensweisen *„quod si uno verbo redarguere vellem, operam perdere videremur"* dreist etwas überlegter und sparsamer sein dürfen.

2) Vgl. Hilgenfeld S. 63. Lipsius p. 125. 146.

Digitized by Google

Auch Mosheim's und Neander's Verdacht gegen einzelne Theile (cap. 40—45), in denen die Gemeinde-Verfassung schon allzu entwickelt schien, wird durch den Zusammenhang ausgeschlossen, und wenn Schwegler mit danach das Ganze für später entstanden erklären wollte, so war das in der That nur eine *petitio principii* [1]).

Auch der Gebrauch des Hebräer-Briefes in dieser Schrift, den bekanntlich schon Eusebius so merkwürdig gefunden hat (K.-G. III, 38), vermag nichts von dem gewöhnlichen Datum zu ändern, da zwar dieser, nur im allgemeinsten Sinne paulinische, Brief so späten Ursprunges sein kann, als Zeller, Schwegler und Baur annehmen, aber doch nichts Zwingendes dafür vorliegt, dass er erst unter Trajan falle und nicht schon gegen 90 u. Z. dagewesen sei, so viel Ansprechendes auch die Art behält, in der Baur den Brief in die nachapostolische Entwicklung einzureihen weiss [2]).

Noch weniger will es bedeuten, worauf Schwegler schliesslich noch bauen möchte, dass die nachapostolischen Presbyter (c. 44) schon als „in langen Jahren" bewährt angegeben werden, da das auch im ersten Menschenalter nach den Aposteln einen Sinn behält.

Was liegt aber nun anderseits im Briefe selbst, was ihn nothwendig gerade in diese Generation setzte, die zweite (zu 30 Jahren gerechnet) nach den Aposteln ausschlösse? Man beruft sich auf zwei Momente, cap. 5 und cap. 44. Dort werden die beiden Märtyrer Apostel-Streiter genannt, „die [uns] zunächst liegen" (*ἔγγιστα γενόμενοι*), als edle Beispiele „unseres Menschenalters" (*τῆς γενεᾶς ἡμῶν*) gerühmt; hier (cap. 44) scheint es, als wenn wenigstens einige Presbyter, „die von den Aposteln eingesetzt waren", noch zur Zeit des Verfassers gelebt hätten. Hiernach sagt Hilgenfeld (S. 183) mit besonderer Beziehung auf die „Generation", die sich hier so nicht ausdehnen lasse: diess Alles hat um 94 immer noch seinen guten Sinn, „aber auch nicht wohl später." Lipsius aber versichert auf dasselbe hin

1) Hilgenfeld S. 75 ff. Lipsius p. 16 sqq.

2) Das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 99 f.

Digitized by Google

sofort (p. 140): *„nullus equidem dubito, quin epistolae auctor primo adhuc saeculo* [also *primo ipso saeculo* oder *etiam primo saeculo*] *floruerit.*" Ueberhaupt ist Lipsius mit dem Ausdruck völliger Zweifellosigkeit nicht allzu sparsam. Aber diessmal ist dieser Lieblings-Ausdruck *nullus dubito quin* gewiss am wenigsten am Platze [1]). Denn es bedarf nur eines nähern Blickes auf den Zusammenhang in beiden Stellen, um diese Zuversichtlichkeit als ganz unberechtigt zu erkennen, aber auch das Bedenken Hilgenfeld's als grundlos. Dort hatte der Verfasser auf die Beispiele des A. T. „Kain und Abel" u. s. f. zuletzt auf „David und Saul" hingewiesen, und kommt nun auf die christliche Periode, „unser Zeitalter" (die γενεὰ ἡμῶν), auf die ihm „nächsten Beispiele", wie Zorn und Neid immer Leid, nämlich nunmehr den Petrus wie den Paulus zu Tod gebracht hätten. Und wahrlich gegenüber von Vorgängen 1100 Jahre vor Christus wäre selbst eines Stephanus Martyrium selbst einem Justin „sehr nah" (ἔγγιστα) oder „allernächst" gewesen. Dass aber noch c. 120, ja nach Marcion's Evangelium noch c. 137 die Christen sich mit J. Ch. in derselben γενεά nicht blos denken konnten, sondern auch gedacht haben, brauche ich nach Baur's, Zeller's und meinen wie Hilgenfeld's eigenen Bemerkungen hierüber nicht mehr zu erinnern [2]). Es ist ganz dasselbe, als wenn Justin oder der Brief an Diognet ihr ganzes Zeitalter mit νῦν dem ganzen vorchristlichen entgegenstellen [3]). Aber auch der Ausdruck in c. 44

1) Wenn Lipsius einmal lateinisch schreiben zu müssen glaubte, so wollen wir darüber nicht rechten; es wird das seine genügenden subjektiven Gründe haben. Wenn das auch unwillkürlich die Aufmerksamkeit ablenkt auf Fremdes, so hat es doch beinah etwas Wohlthuendes, wenigstens so wieder daran erinnert zu werden, dass einmal ein G. Hermann in Leipzig gelebt hat. Denn wahrlich bei so vielen Produkten neuern Datums aus Leipzig ist es ganz so, als wenn von Hermannischer Schule und Strenge auch keine Spur mehr vorhanden wäre. Man denke nur an das „Repertorium", welche literarische Thätigkeit darin zu Haus ist. Lipsius aber mag mir gelegentlich erlauben, bei *nullus dubito* an die Komiker, bei'm ewigen *verum enim vero* an die Rhetoren zu erinnern, und bei'm *serior*, *serissimus* u. A. an die *barbaries*.

2) Vgl. zuletzt Zeller, Theol. Jahrb. 1853. IV.

3) Vgl. über die Zeit Justin's des Märtyrers Th. J. 1855. III.

Digitized by Google

ist ganz illusorisch. Der Verfasser hält sich nämlich hier überhaupt so allgemein, dass er nicht etwa von Presbytern spricht, die speciell Paulus bei ihnen eingesetzt hätte, sondern „die Apostel“ haben sie eingesetzt, ohne dass er diess selbst genau nehmen lassen wollte. Obendrein wird diese ganze Einsetzung durch den Zusammenhang mehr ideell gefasst als reell. „Die Apostel haben zur Verhütung von Zwistigkeiten Presbytern eingesetzt; später haben sie — hat der apostolische Geist — Sorge getragen, dass auch nach deren Tode bewährte Männer ihr Amt einnähmen. Die also, welche von ihnen [nach ihrem Willen] oder inzwischen von andern trefflichen Männern eingesetzt sind, — sie, die so gut verwaltet haben ...., die schon so viele Jahre hindurch bewährt sind, diese [ganz allgemein] abzusetzen ist schändlich.“ Deutlich will er durch sein „von ihnen oder inzwischen von Andern“ (ὑπ' αὐτῶν ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων) von dem Ideellen zum Reellen übergehen. Alle bestehenden Presbyter, von denen einige abgesetzt waren, nehmen so an der apostolischen Einsetzung, wie an der langen Bewährung des Presbyteriums Theil, das hier überhaupt gemeint ist. Wenn auch nur Einzelne daraus abgesetzt wurden, so ist damit doch der ganze ehrwürdige Stand apostolischer Einsetzung und bewährter Auszeichnung angegriffen. Hilgenfeld hat vorher (S. 71) selbst eingesehen, dass hier Alles auf das Amt *in genere* gehe [1]). Wenn aber ein Vierteljahrhundert nach Paulus letzter Anwesenheit in Corinth (58 u. Z.) so geredet werden konnte, wie man doch nach Allem selbst zum mindesten annehmen muss, warum sollte nicht ebenso gut ein Paar Decennien noch später so allgemein von „den Aposteln“, apostolischer Einsetzung, „sei es von ihnen oder andern, nur nach ihrem Willen“, geredet sein?

Und doch ist diess das Einzige, was man gegen eine Entstehung des Briefes im Anfang des zweiten Jahrhunderts in ihm selbst hat auffinden können. Zwar sind seine beide neueste Bearbeiter nach Widerlegung der Versuche, die Christen-Verfolgungen in diesem Brief auf die neronische Feuersbrunst zu beziehen, sehr schnell bei der Hand, dieselben auf die Zeit Domi-

1) Vgl. auch Baur, die drei ersten Jahrh. S. 239 ff.

tians zu beschränken. Aber warum passt das Alles nicht gerade so gut auf die Verfolgung unter und nach Trajan, wo auch andauernd (ἐπ' ἀλλήλων) und Schlag auf Schlag Denunciationen wegen der *hetaeria illicita* und der christlichen Respektwidrigkeit gegen das *numen imperatoris* erfolgten, nebst den zugehörigen *suppliciis?* Was uns Plinius (Epp. X, 97. 98) im Jahr 104 [1]) u. Z. aus Asien schreibt, kann nicht blos auf die eine *provincia* sich beschränkt haben. Warum sollte nun nicht ein römischer Christ unter Trajan oder auch unter Hadrian, welcher dasselbe Verfahren beibehielt, gerade so von der Verfolgung der Treue gegen Christus geschrieben haben, als wir cap. 1 und 5 lesen? Die innern Kriterien schliessen nur jeden Versuch, den Brief in die apostolische Zeit selbst zu setzen aus, geben aber der Entscheidung für ein ganzes Menschenalter, das zweite nach der apostolischen Zeit, das dritte christliche überhaupt (c. 90—120 u. Z.) Raum.

Weiter darüber hinaus kann aber auch nicht gegangen werden, da, wie gesehen, auch die sorgsamen Unsterblichkeitsbeweise keinen Bezug auf die Gnosis geben, eine jede bestimmte Beziehung auf eine dualistische Weltanschauung aber völlig fehlt. Der Brief stellt sich vielmehr auf das unverkennbarste ganz in jene jungfräuliche Periode der Kirche, in welcher die Gnosis, wenn sie auch etwa in Asien oder Alexandrien sich schon zu regen begonnen hatte, doch noch ohne allen Einfluss im Occident geblieben war. Da nun in Hadrian's Zeit die Gnosis schon überall zu wuchern beginnt, so hat auch Hitzig's specielle Ansicht, der Brief setze sich in die spätere Zeiten Hadrian's, c. 135, nicht durchdringen können.

Immerhin bleibt der Zeitumfang, innerhalb dessen man sich zu entscheiden hat, auch so gross genug, um nun durch die Tradition über Clemens zu einer nähern Bestimmung vorzudringen den Versuch zu machen.

---

1) Euseb. Chron. sagt 107, Hilgenfeld giebt sogar 110 an, woraufhin weiss ich nicht. Plinius war schon 107 aus seiner Provinz nach Italien zurückgekehrt, und über 104, glaube ich, kann man jetzt nicht mehr zweifelhaft sein. Vgl. Clinton, Fasti Rom. I. p. 91.

II. Das geschichtliche Wesen des Clemens.

Die Tradition, dass der römische Brief an die Corinthier speciell von dem römischen Clemens stamme, ist so alt und übereinstimmend, wie kaum für einen andern Theil der urchristlichen Schriften, die Neutestamentlichen mit eingeschlossen. Hat doch schon nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ein Bischof von Corinth selbst, Dionysius erklärt, er sei von Clemens geschrieben, und ist die ganze Folgezeit darüber ganz einig, der römische Bischof Clemens ist der Verfasser. Doch eben mit dieser Berührung der Clemens-Tradition werden wir sofort in ein Labyrinth der verschiedensten Angaben geführt, das zum mindesten durchdrungen sein will, ehe man auch über den Theil der nach dem glänzenden Namen genannten Schriften in's Klare kommen kann; der allein noch oder am ersten den Anspruch erheben darf, ihm anzugehören.

In den Denkmälern der nachapostolischen Zeit finden wir nicht weniger als fünf verschiedene oder doch unterscheidbare Clemens von Rom.

1) Bei Dio Cassius (67, 14) wird Flavius Clemens aus dem Geschlecht des Titus, ein naher Verwandter Domitians Konsul des Jahres (des 15ten Domitians 95 u. Z.) von diesem hingerichtet, auf die Anklage der ἀθεότης hin; „auch viele Andere εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες wurden desselben Vergehens wegen verurtheilt, im Besondern auch Clemens' Gemahlin Flavia Domitilla auf die Insel Pandateria verbannt, das Vermögen Anderer eingezogen. Sueton Domit. c. 15 weiss von derselben Verurtheilung des Flavius Clemens nur noch mit dem Zusatz, er sei wegen arger Saumseligkeit in seinem Amte hingerichtet worden.

2) Dann finden wir in dem Brief, welcher sich im Namen des Apostels Paulus an die Philipper richtet, 4, 3, einen Clemens unter andern Mitarbeitern aufgeführt; er, wie diese, hätten gleich der Euodia und Syntyche, die er zur Eintracht ermahnt und deren sich anzunehmen er auch einen „edeln Collegen“ ohne nähere Bestimmung aufruft, schon viel „in dem Evangelium gerungen“, um desselben willen gelitten; und des Clemens wie der Mitarbeiter Namen ständen nun „im Buche des Lebens“. Eine

Digitized by Google

nähere Bestimmung findet sich nicht unmittelbar; aber merkwürdig ist es, dass der Briefsteller, der in Rom schreibt (4, 22), nicht lange nach jenem Rühmen des um Christi willen leidenden, in's Buch des Lebens gesetzten Clemens Grüsse bestellt „von allen Christen [Rom's], am meisten aber von denen ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. Dahin nämlich sei durch den Apostel Paulus selbst „dessen Fesseln offenbar worden seien ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ“ (1, 13) das Christenthum gedrungen.

3) Ferner schreibt der Hirt des Hermas (I, Vis. 2) einem Clemens eine hervorragende Stellung in der römischen Christengemeinde zu. Die in Gestalt einer Greisin dem Hermas erscheinende Kirche Christi befiehlt diesem, die neuen Offenbarungen, die er erhielt, nämlich eben seine apokalyptische Busspredigt aufzuzeichnen und zu veröffentlichen, und zwar so: „schreibe zwei Bücher [Exemplare] und gieb eins dem Clemens und eins der Grapte, und Clemens wird es in die auswärtigen Städte (εἰς τὰς ἔξω πόλεις) schicken, *hoc enim ei est permissum*, Grapte aber wird die Waisen und Wittwen ermahnen; du aber wirst es in dieser Stadt den Πρεσβυτέροις der Kirche vorlesen“.

4) Dann folgt der römische Clemens, der in den Recognitionen und Homilien ausführlich seine und seiner Familie Lebensgeschichte erzählt. Er stammt aus kaiserlichem Geschlecht (hier des Tiberius), verliert frühzeitig seine Eltern und leiblichen Brüder, wird dann im Besondern durch Scrupel über die Unsterblichkeit, die keine weltliche Weisheit heben kann, zum Christenthum geführt, hört zuerst den Barnabas und kommt durch diesen zu Petrus, dem er sich auf's engste anschliesst; er begleitet ihn auf dessen [angeblichem] Zug zur Bekämpfung des Pseudochristenthums (des *Simon magus*) und zur Bekehrung der Heiden, und gewinnt durch ihn und wunderbare Fügungen, ja im Christenthume gewinnt er seine Mutter und seine Brüder, endlich selbst seinen Vater wieder. Hiernach redet denn auch Origenes (Philoc. 22) von dem „Clemens von Rom, einem Schüler des Apostel Petrus, der ganz übereinstimmend in Laodicea redete“, wo jene Erzählung den Petrus nebst Clemens auch wirken lässt.

5) Endlich wird der römische Clemens, ausdrücklich als Bischof von Rom erklärt, aber in der grössten Verschiedenartig

Digitized by Google

keit der Stellung; a) in dem zu den Homilien gehörigen Brief des Clemens an Jacobus sagt er selbst, dass er von Petrus an dessen Stelle zum Bischof ordinirt sei (c. 2. 19); ähnlich sagt Tertullian (de praescr. haer. c. 32): *Romanorum Clementem a Petro ordinatum*, und Hieronymus (ad Jovin. I, 7): *Clemens, successor Petri*, (in Jes. l. XIV, zu Jes. 53, 53): *Clemens, vir apostolicus, qui post Petrum Romanam rexit ecclesiam.* Auch berichtet er, dass dies die gewöhnliche Ansicht der Lateiner sei (De vir. illustr. c. 15). b) Bei Andern aber ist er nicht erster Nachfolger des Petrus, sondern erst in dritter Stellung: Petrus, Linus, Anacletus (Ἀνέγκλητος der Unbeschuldigbare), Clemens. So Irenäus (Haer. 3, 3), der noch besonders dabei bemerkt, dass Clemens noch die seligen Apostel gesehen hätte, mit ihnen umgegangen und so der Träger der wahren Tradition sei. Diese Angabe behält Eusebius (H. E. 3, 13. 15) bei, indem er sie nur näher chronologisch zu bestimmen sucht. Den beiden Vorgängern Linus und Anacletus giebt er eine Amtsdauer von je 12 Jahren, und zwar vom Jahre 69 u. Z. (dem angenommenen Todesjahre des Petrus) an, so dass dann im 12. Jahre des Domitians (92—93 u. Z.) Clemens Bischof wird; er lässt ihn dies sein bis zum dritten Jahr des Trajan, d. h. bis zum Jahre 101. — Auch Hieronymus (de vir. ill. c. 15) führt hiernach den Clemens an vierter Stelle nach Petrus auf, *siquidem Linus secundus fuit, et tertius Anacletus.* Auch das Martyr. Clementis sagt: „als dritter stand Clemens der Kirche zu Rom vor"; ebenso Epiphanius Haer. 27, 6: in Rom waren zuerst Petrus und Paulus die Apostel auch zugleich Bischöfe, dann Linus, dann Cletus, dann Clemens. c) Doch er wird schon auf den Widerspruch der beiden Traditionen aufmerksam, und sucht denselben sofort so zu überwinden, dass er annimmt, Linus und Cletus (wie er statt Anacletus beharrlich sagt) seien noch während der Lebenszeit der Apostel Bischöfe gewesen (etwa, meint er, während diese von Rom aus auf Reisen waren), und Clemens (wenn auch vielleicht von Anfang dazu ordinirt) sei erst nach Petrus Tode faktisch eingetreten. Desselben getröstet sich auch Rufinus in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Recognitionen. Dagegen schlagen die Constitt. Apost. (VII, 46) den Weg der Ausgleichung ein, dass sie zwar den Linus

Digitized by Google

als ersten Bischof behaupten, dann aber sofort den Clemens folgen lassen, und nun erst den Anacletus; gerade so Augustin ep. 43 und Andere [1]).

A. Die Willkürlichkeit, beziehungsweise Abentheurlichkeit und doch Vergeblichkeit aller dieser Lösungsversuche leuchtet von selbst ein. Vielmehr heben sich die beiden Grundannahmen „Clemens der erste Bischof Rom's unmittelbarer Nachfolger des Hauptes der Zwölf" und Clemens, „der dritte Bischof nach Petrus" nicht blos untereinander, sondern gerade in ihrer gemeinsamen Wurzel auf.

Petrus ist notorisch und schon dem Briefe des Paulus an die Römer zufolge nur für die kirchliche Phantasie der spätern Zeit Mitbegründer der Christen-Gemeinde zu Rom geworden.

Dann aber hat es überhaupt bis mindestens c. 140 hin in allen Gemeinden und so auch zu Rom absolut an einer monarchischen oder bischöflichen Verfassung gefehlt, wie gerade auch durch diesen Brief evident wird, der nur gleichberechtigte *presbyteri* an der Spitze der Gemeinde weiss [2]). Einen grössern innern Widerspruch kann es daher gar nicht geben als die traditionelle Angabe enthält, „der Bischof Clemens" (sei es nun der erste oder dritte oder zweite) ist der Verfasser eines Briefes, der jeden Bischof in diesem Sinne als nicht zu seiner Zeit existirend erklärt. Darüber ist auch unter allen Verständigen kein Streit mehr, dass die ganze Annahme einer römischen Bischofsreihe von Anfang an bis gegen c. 140—150 hin, sei es mit oder ohne Petrus zu Anfang, von der spätern Voraussetzung aus zwar ganz natürlich aber doch nur eine Phantasie ist.

Der kirchlichen Mythe von einem Bischof Clemens in allen ihren verschiedenen Phasen liegt nur ein römischer Presbyter Clemens zu Grunde, der nur durch irgend Etwas eine so hervorragende Stellung eingenommen hat, dass er von der Folgezeit, als es galt, von ihren Anschauungen aus eine Succession von Bischöfen von den Aposteln her zu haben, als der gewünschte

1) S. die Literatur bei Schliemann: Die Clementinen, und Lipsius p. 134 sqq.

2) Vgl. die Literat. hierüber bei Lipsius p. 18 sq.

Digitized by Google

Anhalt hierfür aufgefasst wurde, um so zu einem ersten, bei weiterm Bedenken freilich doch erst zu einem dritten und dann für Vermittler zu einem zweiten Bischof Rom's erklärt zu werden.

B. Um dieses Ausgezeichnetsein nun vollkommen zu begreifen bieten sich die heidnischen Berichte über den Consul Flavius Clemens, den Vetter des Kaisers selbst und seine Hinrichtung auf die Anklage der ἀθεότης und des „Abirrens zu jüdischen Sitten“ hin auf's erfüllendste dar. Er war Christ, also ἄθεος geworden, und eben damit auch so nahe mit jüdischem Wesen verwandt, wenn auch nur durch das Mithalten des Sabbath, dass man ihm dieses ἐξοκέλλειν auch Schuld geben konnte. Und die *contemtissima inertia* in seiner Amtsführung hat dadurch völlig ihren Sinn, dass er als Christ überhaupt wenig Neigung zu einem politischen Leben der Römer gehabt haben wird [1]), im Besondern sich den Funktionen zu entziehen suchte, welche ihn als Consul an Götteropfern des Staates Theil zu nehmen nöthigten.

Doch so leicht sich dies fügt, so ist doch noch ein entgegengesetzter Schein da, der überwunden sein will, um hier sicher zu gehen. Dio scheint noch eine andere Deutung zuzulassen, die sogar weit mehr den ältern christlichen Geschichtsschreibern, schon vor Eusebius wie diesem selbst zu entsprechen scheint. Nach dem Vorgang eines christlichen Historikers im 3. Jahrhundert, Bruttius [2]), wie er Hist. Eccl. III, 18 andeutet, im Chronic. ausdrücklich sagt, kennt er den Consul Flavius Clemens recht wohl, aber er unterscheidet ihn ausdrücklich von dem Bischof Clemens (III, 15. 16) als einem blosen Zeitgenossen. Nur von der Flavia Domitilla weiss er als Christin (III, 18). Diese soll aber nach Bruttius blos eine Schwester-Tochter vom Consul Flavius Clemens sein, über dessen Christsein nirgends bei christlichen Schriftstellern Etwas angedeutet ist. Ja da er hingerichtet ist wegen seines Glaubens, so sollte man doch erwarten, dass irgend eins der Martyrologieen, die doch

---

1) Baur, Paulus S. 471 f. schon nach Cotelier's Vorgang (Patr. Ap. I, 360.)

2) Vgl. Js. Voss, de histor. Graecis ed. Westermann p. 409 und Euseb. Chron. ed. Mai p. 382.

so bemüht sind, jeden Schein von christlichem Märtyrerthum aufzuführen und auszuführen, ihm ein Denkmal gesetzt hätte. Aber auch darin kommt er nicht vor, gilt also als kein Christ.

Hiernach hat die neuere jüdische Geschichtsschreibung [1]) so Unrecht nicht, zu schliessen, nach den christlichen Geschichtsschreibern und Martyrologieen war Flavius Clemens kein Christ, er ist kein Märtyrer des Christenthums geworden, sondern des Judenthums, wie ja auch Dio deutlich genug angebe". „War aber Clemens nicht Christ, so war auch Domitilla keine Christin". Die Nachricht über das Christenthum der Domitilla bei Bruttius (Euseb. und im Chron. u. s. f.) werde durch die gleichzeitige Unrichtigkeit verdächtig, dass sie hier zur Nichte des Clemens gemacht wird, während sie Dio als dessen Frau angiebt. Ganz begreiflich sei es endlich, wie der hochstehende jüdische Proselyt „später gar zum römischen Bischof Clemens und zum Verfasser der Clementinen umgeschaffen worden sei". Es wurde nämlich „bei den ältern, mehr gläubigen als treuen christlichen Annalisten Brauch, jede in den jüdischen Kreisen irgendwie hervorragende Persönlichkeit als Christen auszugeben. Orosius machte (Hist. 76) eine adiabenische Fürstin Helena zur Christin; eine kirchliche Sage (bei Euseb. H. E. 2, 17) den Philo zum Anhänger des Petrus; in einer Kirche zu Pisa wird das Grab des ältern Gamaliel gezeigt, als das eines christlichen Heiligen [2]), und Epiphanius lässt den Nasi Hillel II. vor seinem Tode die Taufe empfangen. „Ganz dieselbe Glaubwürdigkeit hat aber auch die Bekehrung von Domitilla und Clemens", so dass Nichts mehr in dem Wege stehe, in zwei alt-jüdischen Sagen aus Domitian's Zeit ächte geschichtliche Ueberlieferung zu erkennen, wonach ein hochstehender römischer Grosser als Juden-Proselyt oder Jude selbst unter Domitian verfolgt wurde oder für die Juden ein Opfer ward [3]).

So wäre denn aufs einfachste die Streitfrage über den rö-

---

1) Grätz, Geschichte des Judenthums neu aus den Quellen erforscht Bd. IV. Berlin 1853. 507 f.

2) *„Sct. Gamaliel divi Pauli didascalus olim, doctor et excellens Israëlita fuit, concilii magni fideique per omnia cultor"*.

3) Grätz S. 133 ff.

mischen Brief an die Corinthier entschieden: von dem Juden Clemens ist er natürlich nicht. Die katholische Tradition überhaupt, ihre Spitze nämlich, das Pabstthum erhält so einen tödtlichen Streich: aus dem Urpabst von Rom geht am Ende nur ein tüchtiger, aufopferungsfähiger Jude oder Judengenosse hervor; auch diesen Raub hat Rom am Judenthum begangen!

Indess, genauer besehen, ist es doch vielmehr ein Raub des Judenthums an Rom, der hier vorliegt und der daher an dieses zurückgegeben werden muss.

Wir wollen nicht davon reden, dass die Beispiele von hervorragenden Juden, die zu Christen oder selbst christlichen Heiligen gestempelt wurden, nicht sehr glücklich gewählt sind. Ein Epiphanius hat in seinem christlichen Eifer noch weit mehr vermocht, selbst einen Origenes zum Heiden zu machen, warum nun nicht einen Hierarchen und Orthodoxen, wie Hillel, ganz in seinem Geschmack zu einem guten Christen? Philo aber hat objectiv etwas nahezu Christliches oder doch dem Christenthum Nahestehendes, Befreundetes; und dass man den Lehrer des grossen Apostels, der ja auch ein ächter, treuer Israelit war, mit an dessen Christlichkeit und Heiligkeit Theil nehmen lässt, ist ein Akt der harmlosesten Gemüthlichkeit, der Pietät. Auch davon braucht nicht die Rede zu sein, dass nun anderseits ein forcirtes Judenthum von jeher bestrebt gewesen ist, möglichst alles Grosse im Christenthum sich zu vindiciren, wie Grätz noch jetzt, gerade so wie von jeher geschehen ist, nur in anständigerem Tone thut: Jesus hat die Sittenlehre nur den Juden „genommen" (S. 116), „Denken und Leiden ist das Eigenthum der Juden" (S. 2 f.) nämlich der Talmud-Juden! die Juden- und Christen-Verfolgung unter Domitian war blose Juden-Verfolgung (S. 129 ff.), Clemens und Domitilla sind lediglich Juden-Proselyten!

Ja sie scheinen es zu sein, wenn man von der katholischen Anschauung ausgeht, d. h. wenn man so unkritisch ist, auf den Grund eben der Geschichtsschreibung, die man bekämpft, jener „mehr frommen als treuen" ältern christlichen, von den kirchlichen Bedürfnissen ihrer Zeit befangenen Annalisten, Eusebius an der Spitze, unbesehen baut und hiernach jüdische Fiktionen oder Phantasien nicht auf das etwaige geschichtliche Recht in ihnen

ansieht, sondern sie ohne Weiteres zu geschichtlichen Sagen erheben will.

Schon für Irenäus Zeit, c. 180, die überall Bischöfe fand, völlig berechtigt und ebendamit von apostolischer Einsetzung, ging es kaum, für Bruttius aber c. 250, gar für Eusebius c. 330 unmöglich an, einen römischen Consul und einen römischen Bischof identisch, obendrein einen *papa*, gar von Rom, beweibt zu denken. War der Presbyter Clemens eben durch seine merkwürdig ausgezeichnete Stellung in den Augen der Folgezeit ein Bischof Roms geworden, obendrein als noch im ersten Menschenalter nach der Apostel Hingang lebend, der erste nach ihnen, der Träger der apostolisch-bischöflichen Succession, der Urpabst, so musste nothwendig die Frau sowohl als das heidnische Consulat von ihm abfallen; das kirchliche Bischofskleid schloss beides aus. Da aber doch der Consul Flavius Clemens nicht aus der Welt oder aus Dio hinwegzubringen war, so musste der Bischof Clemens nothwendig ein anderer, zweiter, wenn auch gleichzeitiger, doch ganz verschiedener werden. Die beiden Eigenschaften des einen Clemens, einerseits Consul und beweibt, anderseits Christ und Presbyter „oder" Bischof von Rom — zu vereinigen, war die fixe Bischofs-Idee der Folgezeit gar nicht im Stande; sie musste aus den beiden Eigenschaften des Einen zwei Clemens machen.

Ebendamit aber verlor der Bischof dieses Namens auch seinen Gentil-Namen Flavius, der dem Consul, dem Clemens bei Dio verbleiben musste; er erhielt dafür die ganze Christlichkeit des geschichtlichen Clemens und sein Märtyrerthum; er wurde mit allem Recht der Heilige[1]). Was konnte nun aus diesem so verschiedenen Consul Clemens werden? Er musste damit vorlieb nehmen, eben „Consul des Jahres" zu sein (*εἷς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων* Eus. III, 18) und den dazu gehörigen Gentil-Namen (Flavius) zu behalten, als sein Gut.

Ja er, selbst er musste nun die Frau verlieren. Es war das

1) Graetz hat es wohl nicht bemerkt, dass der Bischof Clemens allerdings seine Stelle in den Martyrologieen gefunden hat. S. Baronii Annal. zu 101. Vgl. Franke zur Gesch. Trajans. Güstrow. 1837. S. 562. Lipsius p. 183 sq.

Digitized by Google

nur eine weitere Consequenz davon, dass Flavius Clemens sein ganzes Christsein an den Bischof, den Christen Clemens abgegeben hatte. Sie war nur für sich eine willkommene Märtyrerin christlichen Glaubens, diese nach der Stein-Insel verbannte Prinzessin; aber eben desshalb konnte sie nicht die Frau des Consuls sein, der ja von dem berühmten Christen verschieden war. Bemerkenswerth war nur das Eine, dass diese Flavia Domitilla aus kaiserlichem Geschlecht eben in dem Jahre, als dieser Flavius (Clemens) Consul war, Märtyrerin des Glaubens an Christus geworden war. Es konnte nur, musste aber freilich auch, die Flavia mit ihm verwandt sein; sie ward die „Nichte" des Consuls. So schon für Bruttius, um so feststehender für Eusebius. Die katholische Phantasie, welche — im Stillen freilich aber doch wirklich — dem Flavius Clemens das Christsein zu Gunsten des Christen, des Bischofs Clemens, abnahm, musste gleich unwillkürlich ihm auch die Christin als Frau abziehn und nur allgemein die schon durch die Namen Flavia, Flavius, gebotene Geschlechts-Verwandtschaft ihm lassen [1]).

So schön und richtig aber das kirchliche Bedürfniss sich auch dies Alles gemacht hatte — der Presbyter, oder Bischof Clemens ist der Märtyrer Christi, der Flavius ist der Consul des Jahrs, die Domitilla, eine unaufgebbare Märtyrerin, ist als Flavia dem Consul Flavius nur geschlechtsverwandt — so hat man doch subjektiv eine Art schlechtes Gewissen über die dem Allem so entgegentretende Stelle des Dio behalten, so schlecht, dass man es sich nicht einmal gestehen wollte, was nun das Judenthum mit Recht folgert. „Der Consul Clemens kein erklärter Christ, also ein Jude." Nein, man ging um die Sache herum, wagte nicht die Stelle näher anzusehen, wie dies Eusebius auf's merkwürdigste (H. E. III, 18) zeigt. Dio ist ihm wohl bekannt, er benutzt ihn sichtlichst (IV, 2 cf. Dio 68, fin.); aber wo er von

1) Uebrigens könnte die Flavia recht wohl das, und doch die Frau des Flavius gewesen, Bruttius also soweit sogar geschichtlich im Rechte sein; sein Unrecht geschichtlich genommen bestände nur in der für ihn freilich nothwendigen Ehe-Scheidung der *neptis* vom *avunculus*. Die Sache ist ganz gleichgültig, aber Bruttius kann wenigstens kein Zeuge mehr sein. Dies nur zur Wahrung der geschichtlichen Methode.

Digitized by Google

der Domitilla, der Märtyrerin spricht, der *neptis* des „Consuls jenes Jahres", da sieht er ihn nicht an, sondern beruft sich auf τοὺς ἄποθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς, d. h. jenen christlichen Historiker vor ihm, und bedeckt sein Gewissen mit dem Rühmen davon, wie „diese Historiker" (es ist der eine) so ἐπ' ἀκριβές die Zeit für jene Verfolgung unter Domitian, das Martyrium auch der Domitilla angegeben hätten. Thorheit, das verstand sich ja vom „Consul des Jahres" schon von selbst, ohnehin daraus, dass nach Dio im nächsten Jahre schon Domitian von der Nemesis ereilt wurde, eben in Folge seiner letzten Schandthaten in dem eigenen flavischen Geschlecht.

Es bleibt also nur die wirkliche, die einzige Geschichtsquelle übrig, der von Eusebius hier so bezeichnend zur Seite gelassene Dio. Und da ist die neu jüdische Deutung von εἰς τὰ Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες „zum Judenthum übergegangen", schon philologisch unrichtig; es heisst nur „zu jüdischem Wesen hin abirrend", dazu neigend, damit ähnlich. Und wo sind denn die Juden als solche von den Römern der ἀθεότης, der Götter-Leugnung oder selbst nur Verachtung geziehen worden? Die neu-jüdische Geschichte [1]) weiss zwar sehr bestimmt davon zu erzählen, dass Domitian's Nachfolger, Nerva, Jedem erlaubte, sich zum Judenthum zu bekennen, „ohne in die Strafe als Gottesleugner zu verfallen." Aber Dio (68, 1) sagt nur: „Nerva liess die wegen beleidigter Majestät Angeklagten in Freiheit setzen, die Verbannten in's Vaterland zurückkehren; und Keiner durfte mehr wegen Majestäts-Verbrechens oder jüdischer Lebensweise vor Gericht gestellt werden." Und auch hierbei ist das Christsein in jüdischer Form miteingeschlossen. Es scheint freilich sonderbar, dass die Römer nicht gegen den jüdischen Unglauben an die Götter den Vorwurf des Atheismus oder der Götter-Verachtung erhoben, nur gegen die Christen. Aber das Judenthum hatte ja in seinem zähen Festhalten an der einen bestimmten Nationalität einen, nämlich seinen Gott; es war das ein National-Gott so gut wie jeder andere, und man konnte diesen verachten und geringschätzen wie das kleine Volk selbst; aber das war für das

1) Graetz S. 135.

Digitized by Google

antike Bewusstsein an den Christen gerade das Alles Negierende, das Alles Bedrohende und Umstürzende, dass sie selbst über diese (jüdische) wie über jede Nationalität, über alles Hergebrachte oder Positive hingingen, einen universalen, also gar keinen (besondern) Gott hatten, allen National-Göttern, auch dem jüdischen den Gehorsam aufsagten und so völlig schrankenlos erschienen [1]). In dieser Zeit der ἀθεότης angeklagt sein, hiess Christ sein, und dazu gehörte in Rom besonders auch das ἐξοκέλλειν εἰς τὰ Ἰουδαίων, das Jude-ähnlich sein, sei es nun blos im Mithalten des Sabbath oder selbst im Mithalten der Speise-Unterschiede.

Von hier aus gewinnen denn auch jene beiden jüdischen Sagen, welche auf Domitian's Zeiten zu gehen scheinen, eine höhere Bedeutung oder ihre nähere Bestimmung. Die eine [2]) weiss von einem Proselyten *bar Kleonimos* [3]) zu erzählen, der von Häschern auf Domitian's Befehl verfolgt wurde. Die andere, weiter verzweigt [4]), erzählt Folgendes. Domitian habe einen Senatsbeschluss durchgebracht, wonach sämmtliche Juden innerhalb 80 Tagen vertilgt werden sollten. Darauf habe sich der Nasi von Jerusalem mit den drei angesehensten Tanaim eiligst nach Rom begeben, um die drohende Gefahr abzuwenden. Hier beriethen sie mit einem hochstehenden Senator, Ktia bar Schalom, der jüdisch gesinnt war; seine Frau gab nun den Rath, er möge sich mit dem Gift in seinem Sigelring tödten, weil ein Senatsbeschluss ungültig zu werden pflege, wenn einer der Senatoren plötzlichen Todes sterbe. Das habe der Senator gethan, nachdem er sich noch vor seinem Tode beschnitten habe, um als Jude zu sterben. Nach Andern habe der Senator vor dem Kaiser zu Gunsten der Juden gesprochen und sei dann hingerichtet worden.

Graetz findet nun unverkennbar, dass diesen zwei Nachrichten die Thatsache des gewaltsamen Todes von Flavius Cle-

---

1) Vgl. hierüber Baur, die drei ersten christl. Jahrh. S. 416 ff.

2) Abodah Sarah 11. a.

3) Ib. 10, b. Deuteron. Rabba c. 2.

4) So schon in Frankel's Monatschrift. 1852. 192 ff. und jetzt S. 134 f.

Digitized by Google

mens zu Grunde liege, die sagenhaft überarbeitet sei. Und wirklich kann man bei dem Kleonimus buchstäblich an Clemens denken und im bar Schalom selbst (Friedenssohn) den „Friedlichen, Sanften“, also Clemens auch wieder zu finden geneigt sein. Aber was geht daraus Anderes hervor, als wir ohnehin wissen, dass unter Domitian ziemlich untermischt Juden und Christen verfolgt, bedroht und getödtet wurden, wonach dann die Kunde von einem so hochstehenden Mann, wie ein Senator war, und seiner entschlossenen Frau, die von Domitian in dieser Zeit wegen Verlassung des Götterdienstes verfolgt oder getödtet wurden, auch der jüdischen Sage eine willkommene Handhabe bot. Clemens trat gegen die Götter auf, also — für den Gott Israels, und ward nicht sein Tod — wirklich [auch] für die Juden errettend, eine Art Opfertod? Domitian hat ja in Folge gerade jener letzten Greuelthaten, kurz nach und wegen des Frevels selbst gegen diesen Consul sein Ende gefunden, und mit ihm die Verfolgung (Dio 67, 14). Wir haben also in diesen Sagen höchstens den geschichtlichen Ertrag, dass das Christenthum Rom's in jener Zeit äusserlich noch eine so grosse Aehnlichkeit mit jüdischem Wesen hatte, dass selbst der entschiedenste Bekenner des gekreuzigten Messias oder christlichen „Atheismus“ von heidnischen Augen auf seine „Hinneigung zu jüdischen Sitten“ angeseh'n, dass der hochstehende, mit dem Kaiser selbst verkehrende, Widersacher des Heidenthums, von Juden zu einem ihrer Leute gemacht werden konnte. Die römische Gemeinde Christi war noch so judaistisch gestaltet, dass selbst ein Presbyter davon dem Scheine des Juden-Genossenthums, oder doch der Freundschaft für das Judenthum einer Verwandtschaft mit ihm nicht ganz entgehen konnte, mochte er auch von innerster Seele ein entschiedener Gegner jüdischer Verstocktheit, jüdischer Partikularismus sein. Und dies, aber auch nur dies ist von der alt- und neujüdischen Ausdeutung des merkwürdigen kaiserlichen Zeugen gegen die Götter Rom's, der unter Domitian ein Opfer ward, zur nähern Charakterisirung festzuhalten. Was sagt nun die weitere Kunde?

C. Der Clemens der Recognitionen und Homilien, dieser Jünger, Begleiter und bischöfliche Nachfolger des Petrus, der

aus Tiberius Geschlecht stammen soll, ist nun schon längst als eine von ebionitischem Boden ausgehende Fiction erkannt, die wesentlich zu Gunsten des Episcopats nicht blos überhaupt, sondern auch speziell eines solchen, das vom Haupt des Judenchristenthums, dem allein orthodoxen oder positiven, ausgehe, davon eingesetzt sei, nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts hervorgetreten ist. Der *fundus fabulae* ist auch hierbei lediglich der aus kaiserlichem Geschlecht stammende Clemens, der zur Verknüpfung mit Petrus in die apostolische Zeit, also in das kaiserliche Geschlecht des Tiberius, einzusetzen wäre [1]). So wichtig diese Clementinen nun zur Beurtheilung der urchristlichen Entwicklung, im Besondern auf römischem Boden sind, geschichtlich bietet der Roman keine weitere haltbare Bestimmung, als dass Flavius Clemens in der „Urgemeinde" Roms eine hervorragende Stellung eingenommen hat.

Es bleibt daher nur noch das Verhältniss näher zu bestimmen übrig, in welches der Clemens des Philipper-Briefes zu diesem geschichtlichen Clemens von Rom tritt. Von jeher hat man den dort so ausgezeichneten Mitarbeiter des Apostels Paulus für identisch mit dem römischen Clemens gehalten, „von Origenes, sagt man, bis zu Baur." Oder vielmehr schon Irenäus (III, 3, 3) hat sichtlich diese Stelle mit in Gedanken, wenn er von seinem Bischof Clemens rühmt, „er sei der Zuhörer der seligen Apostel gewesen, mit ihnen umgegangen", d. h. des Petrus, wie die Clementinen angeben, und des Paulus, wie dieser selbst *ad Philipp.* sagte. Neuerdings dagegen hat man in dieser Deutung einen sonderbaren Verstoss gefunden; dieser Clemens, sagt Ritschl [2]), sei ja ein Philippenser, und Hilgenfeld ergreift dies um so eher, als es zu seiner Annahme eines reinen Petrinismus des Clemens völlig stimmt. Aber auch der Bestreiter derselben, Lipsius [3]), weiss leider aus den Indicibus zu Tacitus das wichtige Moment zu erhärten, dass es ja — ich glaube gar fünf — Männer mit diesem römischen Namen gegeben habe, warum

1) Baur, Paulus S. 471 f. S. Uhlhorn, die Homilien und Recogn. des Clemens 1854. ebd. die Literatur.

2) Altkath. Kirche S. 284 f.

3) Apostelg. V. S. 96.

Digitized by Google

nun nicht einen andern, sechsten in Philippi? Auch ist ja durch einige Lehrbücher der Kirchengeschichte Ritschl's Einwand gegen die vulgäre Annahme nur allzu bestätigt [1].

Aber so viel Glück auch diese Entdeckung gemacht hat, dass der Philipper-Brief wirklich an die Philipper gerichtet ist: so sehr fürchte ich für die Dauerhaftigkeit des Schlusses daraus, und glaube, dass diessmal die alten Väter von Irenäus bis auf Baur weit unbefangener und schärfer die Stelle und den ganzen Brief in's Auge gefasst haben, als diese neuesten Kritiker, die hier etwas apologetisch und darum nicht genug bedacht erscheinen, um gar die besondern Atteste, die Lipsius gesucht hat, jedem Liebhaber zu überlassen.

Auch angenommen, Paulus sei der Verfasser des Philipper-Briefes, — wie und wo sagt denn der Brief, dass der darin gerühmte Clemens nach Philippi gehöre?

„Ich ermahne dich Euodia, und ermahne auch dich Syntyche, gleichgesinnt zu sein in dem Herrn. Ja ich bitte auch dich, du *σύζυγος γνήσιος*, nimm dich ihrer an, die in dem Evangelium mit gerungen [durch das Evangelium mit gelitten haben], mit mir (*συνήθλησάν μοι*), gemeinschaftlich auch (*μετὰ καὶ*) mit Clemens und den übrigen *συνεργῶν μου*, deren Namen im Buche des Lebens stehen", hochgefeiert sind für jeden Christen, wie es Märtyrer sind (cf. Apoc. 21, 14.).

Auch angenommen, Euodia und Syntyche wären nur ein paar, über Familien-Angelegenheiten entzweite christliche Frauenzimmer zu Philippi (wie Lipsius p. 168 ganz ruhig annimmt) gewesen, und der „edle College" — auch in Philippi gedacht — (Lipsius gedenkt aber seiner lieber gar nicht) wäre nur irgend ein guter angesehener Christ dortselbst; wer sagt denn nur, was Lipsius schliesst „*Clementem arctiora quaedam necessitudinis vincula cum istis feminis conjunxisse*"? Dies *arctius vinculum necessitudinis* wird ja nur eingetragen auf Unkosten des *arctius vinculum*, welches da steht in *συνήθλησάν μοι*. Die beiden haben allerdings zu leiden gehabt auch mit Paulus, aber erst durch Paulus ist das Mit-Leiden des Clemens mit ihnen vermittelt;

1) Lipsius p. 167 f.

er hat vor Allem mit Paulus selbst gelitten und dadurch erst auch mit ihnen; wo kann das nun nicht alles geschehen sein? Warum sollte der Clemens nicht eben da, wo Paulus schrieb, zu Rom „mit ihm“ so viel Leiden erduldet haben, warum nicht dort Märtyrer geworden und so in das „Buch des Lebens“ gekommen sein?

Aber man vergisst ja obendrein, dass geradeso wie Clemens *καὶ οἱ λοιποὶ συνεργοὶ* des Paulus mit ihm gelitten haben. Sind nun alle Mitarbeiter des Paulus auch etwa *arctiore vinculo necessitudinis* mit jenen darin verknüpft gewesen? Oder sagt dieser Zusatz nicht ausdrücklich genug, dass er hinsichtlich derjenigen, die er mit *μετὰ καὶ [Κλήμεντος] καὶ [τῶν ἄλλων]* bezeichnete, gar nicht mehr speziell an Philippi, sondern an alle Orte der Christenheit, wo es auch sein möge, denkt? Kurz der Verfasser des Briefes, also angenommen Paulus selbst, spricht mit keinem Worte aus, Clemens habe speziell in Philippi in Gesellschaft der beiden Christinnen und des einen Ungenannten gelitten, — nein nur mit Paulus gleicherweise wie alle andern Mitarbeiter.

Aber dürfen wir denn wirklich dabei stehen bleiben, die Euodia und Syntyche seien nur zwei einzelne Frauenzimmer gewesen, die etwa über Kinder oder Männer in Zank lagen? Eine würdige Aufgabe für den Apostel, solchen speziellen Weiberzank zu schlichten! Oder wo wäre dergleichen Herabsinken von seiner unendlich höhern und umfassenderen Aufgabe in irgend einem seiner unzweifelhaft echten Briefe auch nur von ferne nachweisbar?

Baur hat schon mit Recht [1]) bemerkt, dass man die Euodia und Syntyche wegen der Ermahnung zur Eintracht eher für zwei Parteien, als für zwei Frauen halten möchte. Das ist freilich, wie es scheint, für Lipsius nicht in der Welt gewesen. Aber man muss gewiss hinzusetzen, mag den Brief geschrieben haben, wer da will, es können hier gar keine zwei zankende Individuen *generis feminini*, sondern nur zwei Parteien gemeint sein und welche es sind, deutet schon der Verfasser selbst an, und die ganze christliche Entwicklung spricht es bestimmt genug aus.

Εὐοδία ist die, welche auf dem rechten Wege ist, also das,

---

1) Paulus S. 475.

Digitized by Google

was man später nennen würde Ὀρθοδοξία. Doch kommt es hier mehr auf die ὁδὸς, die Religions-Weise, weniger auf das δοκεῖν dabei an; wir haben also näher zu sagen, die Ὀρθοδία, die allein auf dem rechten Religions-Wege sich behauptende, sich allein für positiv oder rechtgläubig erklärende Partei des Christus Israels; und die Συντύχη ist wörtlich die *consors*, die Mitschwester, die das Geschick der Andern theilt, die wahrlich ebenso viel von Juden wie Heiden leidende heidenchristliche Schwester. Dich, Euodia, ja wohl vor Allem dich, Judenchristin, die du dich so positiv und allein recht dünkst, aber auch dich, die du doch nur eine Schwester von ihr bist, ihr Geschick theilst, mahne ich gerade so, lasst den Hader, versöhnt, vermittelt euch.

Und wer ist nun der γνήσιος σύζυγος? Baur hat es zwar noch nicht ausgesprochen, aber doch wohl blos, weil es für jede kritische Betrachtung nicht zweifelhaft sein kann. Denn σύζυγος wird hier ja ausdrücklich von blosen συνεργοῖς unterschieden, der eine College von den Mitarbeitern des andern. Wer anders könnte denn nun vom Heiden-Apostel oder im Namen desselben so angeredet werden, als der wirkliche σύζυγος ἀπόστολος von ihm, der Zweite der Apostel-Häupter: Petrus! Er — „ja auch er" (καὶ ἐρωτῶ καὶ σε) — soll sich der beiden streitenden Parteien, der judenchristlich strengen Ὀρθοδία, wie der befeindeten, aber doch gleich viel leidenden Consors und Mitschwester annehmen. Das Haupt des Judenchristenthums selbst soll sie, die so verkehrter Weise sich ausschliessen, da sie doch im Glauben, wie ja auch im Leiden dafür so eng wie Schwestern zusammengehören, auch seinerseits zum Frieden mahnen, wie es der Apostel der Heiden hier auf's versöhnendste thut d. h. thue.

Denn wenn man diese Mahnung und ihre Andeutungen verstanden hat, dann hat man den Verfasser überhaupt verstanden. Ja Paulus spricht hier, er hat dies einem Römer dictirt, wer könnte da von „unecht" reden, was sollte eine solche blose, rohe Negation bedeuten? Der grosse Heiden-Apostel spricht hier wie in dem ganzen Briefe mit seinem Geist und Herzen auf's echteste, d. h. so echt, wie es in einer Zeit überhaupt möglich und das Rechte war, in der die beiden Parteien noch immer sich ausschlossen, während sie doch, gleicherweise unter Domitian und

Digitized by Google

Trajan und Hadrian um des einen Evangeliums willen so viel zu leiden hatten. Es war da Zeit geworden, sich zu versöhnen, sich zu vermitteln; es galt daher auch, dass die beiden Häupter der Parteien sich gegenseitig anerkannten, und zwar nicht mehr wie einst für verschiedene Kreise, sondern in denselben, dass sie also selbst sich zu einer apostolischen συζυγία ergänzend darstellten, dass vor Allem Paulus, aber „auch" der γνήσιος σύζυγος von ihm zur Eintracht mahnend einschritt.

Die Spannung sollte hier vorzüglich für und durch das Gefühl — der gemeinsamen Freude in dem Herrn (daher hier das immer wiederkehrende τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, χαίρετε ἐν κυρίῳ III, 1, καὶ πάλιν ἐρῶ, χαίρετε ἐν κυρίῳ IV, 4), wie des gemeinsamen Ringens und Leidens um das Evangelium vom Herrn gehoben werden. Zugleich aber suchte der versöhnende Pauliner zu Rom, je mehr dort die Εὐ- oder Ὀρθοδία noch immer übermächtig, noch immer, namentlich gegen die Person dessen, der gelehrt hatte, das Gesetz gelte nicht mehr, gespannt war, um so mehr das Gefühl für den grossen Mann warm zu machen. Hatte er denn nicht auch einst sein Herzblut als Märtyrer unter ihnen hingegeben, war nicht „durch seinen Leib, sei es im Leben oder im Tode Christus unter ihnen verherrlicht worden (I, 20)? Ja auch „im Leben", denn durch Paulus Fesseln in Rom war ja mittelst der prätorianischen Wache, der er übergeben war, ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ der Name des Herrn gross geworden (I, 13), so gross, dass er bis in des Kaisers Palast gedrungen war, dass das Evangelium in der kaiserlichen Familie selbst eine Stätte gefunden hatte, und die Gemeinden von Sklaven und Freigelassenen aller Orte in der οἰκουμένῃ jetzt selbst ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας (IV, 22) als Brüder in dem Herrn gegrüsst werden konnten und wurden. So kann man wohl sagen (I, 12), τὰ κατὰ Παῦλον [ἐν Ῥώμῃ, sein Wirken und Ringen und Leiden] μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν, ist dort mehr zum Fortschritt des Christenthums gediehen, als irgend etwas Anderes. Und gegen diesen Paulus sollte man in Rom, ja gerade zu Rom noch immer kalt und widerwillig bleiben? denkt der Verfasser und will es denken lassen.

Im engsten Zusammenhang aber steht nun hiermit, mit dem

Digitized by Google

πραιτώριον, und den Grüssen „aus des Kaisers Hause“, wie mit der ganzen Tendenz des Briefes, was schon Baur [1]) so klar gemacht hat, aber weder für Ritschl noch für Hilgenfeld, noch für Lipsius hierbei in der Welt gewesen ist, die Erwähnung des Clemens. Wer ist es denn anders, der aus des Kaisers Hause die Brüder in Macedonien und Griechenland und aller Orte begrüsst, als dieser kaiserliche Prinz, dieser Flavier mit seiner Flavia? Doch nein, nicht er selbst; sein Name steht ja schon im Buche des Lebens (IV, 3) als Blutzeuge des Glaubens an den Gekreuzigten aber Auferstandenen eingetragen: aber durch ihn und seine Domitilla ist des Kaisers Haus, die Familie der Flavier eine bleibende Stätte für das Evangelium geworden [2]).

Zu der Tendenz des Verfassers, zu versöhnen, gehörte es unabwendbar, seine Einzelheit nicht hervortreten zu lassen, verhüllt zu reden, den Apostel selbst reden zu lassen, und danach konnte denn unmöglich weiter gegangen werden, als geschehen ist. Es ist aber doch schon genug geschehen, zum Greifen genug: Clemens ist als Mitarbeiter des Paulus auch schon ein Mitdulder von ihm geworden, ein Märtyrer; Petrus kann nicht mehr persönlich, sondern nur ideell angeredet werden, nach der blosen Kategorie als *σύζυγος* des Paulus; und die „auf so eigene, räthselhafte Weise genannten Personen“ die *Εὐ-οδία* und *Συν-τύχη*, wollen, wie noch so viele ähnliche Einkleidungen, oder apokryphe Darstellungen (wie die Schule des Nikolaos oder Balaam in der Apoc. u. A.) eben ein Räthsel aufgeben dem scharfsichtigen Leser, der doch hier wahrlich sehen muss, dass obendrein nach einem so feierlichen, inbrünstigen Wort an Alle (IV, 1) „*ἀδελφοί μου ἀγαπητοί καὶ ἐπιπόθητοι, χαρὰ καὶ στέφανός μου, στήκετε ἐν κυρίῳ, ἀγαπητοί!*“ das unmittelbar Folgende *Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ* nur heissen kann, „Euch Alle ermahne ich nämlich sowohl dich stolze Judenchristin als deine mitleidende Schwester,

1) Paulus S. 469.

2) Wer möchte viel auf Martyrologieen geben? Aber bei allen Uebertreibungen pflegen sie doch auch einen geschichtlichen Kern zu haben. Sollte nun der *Publius Torquitianus* und der *Sisinnius*, die mittels Clemens und die Frau christlich werden, trotz des Streites dagegen (bei Cotelier I, 808 sq. Lipsius p. 183) rein ersonnen sein?

Digitized by Google

eins zu sein im Herrn", und so zu „bestehen in dem Herrn." Der Verfasser durfte doch hiernach wahrlich wohl voraussetzen, dass man nicht zwei einzelne Frauengesichter verstehen werde, mit privatem Dispüt, wenn er so prosopopoetisch spricht. Der Verfasser hat nicht anders reden können als unter dieser Hülle, als gleichsam dem Apostel nur zum Schreiber dienend. Er hat aber gerade hier jedem ruhigen und wirklich sinnenden Leser Winke genug gegeben, er hat seinen Schleier fast zu viel gelüftet, um es verkennen zu können, dass hier der Geist des Apostels zu der noch immer nicht versöhnten Gemeinde Christi spricht, in der Zeit der Leiden nach Clemens Märtyrertod.

Die nähere Bestimmung derselben gibt denn freilich hier erst der Anklang und Einklang in die erste Zeit der gnostischen Bewegung, in die Zeit, die ergriffen war von den tiefsinnigen Gedanken der neuen Lehre, von der *μορφὴ θεοῦ*, der *κένωσις*, dem falschen Auffahren der *σοφία*, zum Urgrund selbst, um *ἴσα* zu sein *θεῷ*, so aber zur *κένωσις* zu kommen, von der absoluten Bedeutung dessen, der nur *σχήματι εὑρέθη ὡς ἄνθρωπος*, aber der Herr über das All im absolutesten Sinne ist (über die *ἐπουράνια*, die *καταγεια* und selbst *καταχθόνια*) (II, 5—11), kurz von der Gnosis Valentins, noch ohne dagegen in negirende Spannung zu treten [1]), also c. 125 u. Z.

Fasst man so den Brief in seinem ganzen Zusammenhang, wie man doch sollte, ehe man es unternimmt, ein Moment daraus zu einem Baustein zu machen oder als solchen zu verwerfen, — erkennt man, wie es der Verfasser durch jene Special-Züge so deutlich wie nur möglich an die Hand gibt, dass der Brief allerdings im Namen des Apostels, aber nicht blos an die eine Gemeinde, die nur seine *ἀπαρχὴ Μακεδονίας* und *τῆς δύσεως* überhaupt, sondern an die ganze Christenheit, den ganzen Occident im Besondern, namentlich aber an die Gemeinde, woher er sich datirt, an Rom selbst vorzüglich mitgerichtet war (und einen zweiten Brief Pauli an die Römer konnte man doch nicht schreiben), dann kann es gar kein Zweifel sein, dass der Clemens hier

1) Vgl. Baur a. a. O. S. 459 ff. und gegen Ernesti's Versuche einer Umdeutung Theol. Jahrb. 1853.

Digitized by Google

der Mitarbeiter und Mitdulder Pauli in Rom kein anderer als der Clemens von Rom aus des Kaisers Hause ist.

In dem klaren Erfassen hiervon liegt, glaube ich, der Schlüssel zur Lösung der ganzen Tradition über Clemens überhaupt, wie über den Clemensbrief im Besondern. Denn wir haben damit eine nahe, an Clemens Zeit selbst reichende Beurkundung (von c. 125 u. Z.), dass dieser Christ gewordene Flavius Clemens erstens ein Pauliner war, aber zweitens auch nicht der schroff-paulinischen Partei, der paulinischen Partei zu Rom als solcher angehört hat. Er ist ein συνεργός des Paulus, ja vielleicht, wer möchte es bestreiten [1]), wirklich durch die δεσμά des Paulus mittelst des *praetorium*, von Paulus selbst noch als Jüngling ergriffen und zu Christus geführt (Paulus starb c. 64, er 95 u. Z.). Aber er wird doch auch unterschieden von den beiden hadernden, noch unversöhnten Partei-Namen. Er gehört weder zu der einen noch zur andern Partei, sofern sie mit einander hadern und sich ausschliessen: sondern er wird so als ein milder oder vermittelnder Pauliner dargestellt, der gleich Allen durch das Evangelium gelitten und sich einen Namen im Buch des Lebens erworben hat, als ein Pauliner, der der judaistischen Partei sich gern nähert, auch mit ihr befreundet ist.

Diese durch den Philipper-Brief gegebene Charakteristik des durch sein Christsein zum Kranz des Märtyrerthums gelangten Clemens aus des Kaisers Hause hat nicht blos Nichts, was unwahrscheinlich sein könnte, sondern stimmt ganz zur Natur der Sache. Pauliner von Grund aus, konnte es durch seine hohe Stellung nicht fehlen, dass er in der, wenn auch noch so judaistisch-gesinnt gebliebenen Gemeinde des erretteten Israel in Rom Einfluss erlangte, d. h. dass er auch seinerseits jedes schroffe Entgegentreten vermied, und eine gewisse vermittelnde Wirksamkeit gewann. Und der Kern der jüdischen Sage über Clemens steht dem nicht entgegen, sondern findet durch das älteste christliche Zeugniss über ihn seine nähere Bestimmung. Er ist Pauliner, aber ein dem Juden-, dem Judenchristenthum befreundeter.

D. Hiernach erklärt sich denn auch die Art, wie Clemens

1) Wie auch Baur a. a. O. 474 f. erkennt.

Digitized by Google

im Pastor Hermä angezogen wird, völlig. Ritschl war, nachdem er einmal das wichtige Moment, welches der Philipper-Brief zur Charakteristik des Clemens Romanus darbietet, durch das Umgehen einer nähern Prüfung davon verloren hatte, dazu genöthigt, in Clemens nur seine äussere Stellung in der Gemeinde, wie sie an sich wahrscheinlich ist, und durch die traditionelle Auffassung des Mannes als eines der Bischöfe Roms bestätigt wird, in's Auge zu fassen. Hiernach schien in den Worten des Hermas, dass Clemens das Amt haben sollte, „an die auswärtigen Städte" die Buss-Offenbarung des Hirten zu bringen, da ihm das *permissum* sei, die Andeutung zu liegen, Clemens habe im Presbyterium Roms als vorstehender Presbyter oder ἐπίσκοπος schon eine Stelle eingenommen, in der er die Gemeinde Roms nach aussen hin vertrat. — Wir hätten so mindestens in des Hermas Auffassung den Uebergang zu der spätern Auffassung des bischöflichen Rechtes [1]). Auch Hilgenfeld ist geneigt, diess zu acceptiren, doch kommt ihm schon der gerechte Scrupel, ob wir wirklich schon c. 94 u. Z. das Presbyteriat in dieser bischöflichen Zuspitzung uns denken dürfen; er möchte daher die *exterae urbes* nur von „römischen Filial-Gemeinden" verstehen [2]). Aber, auch ein solches Verhältniss italischer oder selbst gallischer Gemeinden zu Rom für jene Zeit schon vorausgesetzt [3]), so ist doch diese Beschränkung gewiss nicht im Sinne des Hermas. Dieser will seine Buss-Predigt, seine Offenbarung an die ganze Kirche Christi, an alle „12 Stämme" des heiligen Volkes Christi richten. In Rom selbst will er unmittelbar wirken, durch das Presbyterium, dem er die Offenbarung vorträgt, an die ganze Männer-Gemeinde zunächst, aber auch an die Glieder der Gemeinde, denen es an männlicher Vertretung und Vermittlung fehlt, „an die

1) Entsteh. der altk. K. S. 455.

2) Ap. V. S. 163.

3) Vgl. Baur, zur neutestamentl. Kritik, Theol. Jahrb. 1849. IV. S. 498. Eine weitere Analogie dazu hat Hilgenfeld (A. V. S. 206) in den Pseudo-Ignatius ad Polyc. c. 8 erwähnten ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις gesucht, wie mir scheint, ohne Noth und Grund. Es sind die über Smyrna hin auf dem fingirten Märtyrer-Wege liegenden Gemeinden Asiens und Macedoniens.

Digitized by Google

Wittwen und Waisen" durch die Diaconissin, die er nennt. An die Gemeinde Christi ausser Rom, „die ausserrömischen Gemeinden" aber überhaupt soll und kann nun nach seinem Sinne der Clemens die göttliche Aufforderung bringen. Und es bedarf dazu keiner Zuspitzung seines Presbyter-Amtes, dass er nicht blos auf dem Wege zum Episcopat im spätern Sinn wäre, sondern dies damals schon förmlich inne gehabt hätte, was nach allem Andern vielmehr unmöglich erscheint.

Der Clemens der römischen Ueberlieferung, wie wir ihn aus Dio geschichtlich kennen, und in dem an die Philipper addressirten römischen Schriftstück näher charakterisirt finden, war wirklich der dazu geeignetste Mann oder Name. Baur [1]) schon hat, was Ritschl, Hilgenfeld und Lipsius freilich übergehen, die *exterae urbes* speziell als „heidenchristliche Gemeinden" bezeichnet, an die der paulinische Clemens in Rom die Vermittlung übernehmen könne. Und gewiss ist damit das Wesentliche getroffen; aber ich glaube, wir müssen den „auswärtigen Städten" ihre ganze Allgemeinheit belassen. Einem Christen, der wie Clemens dem Kaiserhaus selbst angehörte und dessen Einfluss und Arm eben damit auf die ganze Oekumene sich erstrecken konnte, stand es zu, so universell, ich möchte sagen, katholisch im äussern Sinne zu wirken, und ihm, dem Verehrer des Paulus, dem geistigen Vertreter des Heidenchristenthums in Rom, und so auch der heidenchristlichen Gemeinden stand es am ersten an, zur Verbreitung auch jener göttlichen Stimme aus dem judenchristlichen Rom in dieser ganzen ausserrömisch-christlichen Welt thätig zu sein. Der kaiserliche Christ dieses Namens und zugleich dieses vermittelnden paulinischen Charakters ist der prägnanteste Ausdruck der katholischen Tendenz jener Zeit, und gleichsam der Keim zu dem, was die wirklichen Kaiser-Christen der spätern Zeit für das Christenthum, für Rom im Besondern geworden sind: der äussere Vermittler der Katholicität, was Clemens damals nur vor Allem innerlich gewesen ist.

In jedem Fall ist im Pastor Hermae kein anderer Clemens als dieser geschichtliche römische Christ von so hohem Rang und

1) A. a. O. S. 474.

Digitized by Google

so geistig wie äusserlich einflussreicher Stellung gemeint. Da aber dennoch dieser Pastor nicht schon vor 97 u. Z. abgefasst sein kann, sondern jedenfalls in die Zeit hineinreicht, in welcher die dualistische Gnosis selbst in occidentalischen Kreisen schon einflussreich und drohend zu werden angefangen hatte, d. h. mindestens in der Zeit Hadrian's c. 120—130 [1]), so tritt an diesem Punkte, wie man von jeher erkannt hat [2]), schriftstellerische Fiktion von Seiten des Verfassers hervor; er stellt sich so in eine frühere Zeit, als in der er schreibt. Wenn man aber danach nun sofort annimmt, der Verfasser wolle sich in die apostolische Zeit selbst versetzen, der im Epilog zum Römerbrief (Röm. XVI, 14) angegebene „berühmte" Hermas sein, so folgt das weder noch scheint das überhaupt nur denkbar. Wir wissen nichts von einer besondern Berühmtheit, die gerade dieser Name in dem ganzen langen Verzeichniss römischer Urchristen habe. Und, wenn man auch hinnehmen müsste, dass der Verfasser des Pastor vielfach unwillkürlich die nachapostolische Zeit verrathen und so gleichsam wider Willen aus der Rolle fallen musste, wenn er eine solche in so später Zeit vornehmen wollte, so ist doch sichtlich das ganze Buch nicht nach einer solchen apostolischen Maske angelegt. Er stellt es ja obenan, dass die Kirche als Greisin zu ihm redet, dass sein Zeitalter nach dem Hingang der Apostel schon so alt und erschlafft sei. Dagegen passt es ganz für sein apokalyptisches Gewand und seinen Zweck, sich gleichsam im Geist an's Ende des zweiten Menschenalters nach Christus zu stellen, wo das Greisenalter der auf die Parusie wartenden Christenheit wirklich beginnt, um von hier aus seine Mahnstimme an eine noch greiser und schlaffer gewordene, an seine Zeit, um so eindringlicher und mahnender erschallen zu lassen. So, in die Zeit um 90 n. Chr. sich versetzend, von da aus schreibend, bot sich ihm nun auch der berühmte Clemens jener Zeit auf's willkommenste dar, und wir werden danach auch in der Grapte den ruhmreichen Namen einer Diaconissin aus derselben Verfolgungs-Zeit anzuerkennen haben. Hiernach aber kann

1) S. Hilgenfeld Ap. V. S. 158 ff.
2) Vgl. Hilgenfeld S. 161.

Digitized by Google

„der schlichte aber doch namhafte Handwerksmann der römischen Gemeinde Hermas, auch speciell durch häusliche Leiden bekannt", wie der Verfasser denjenigen charakterisirt, der dieser Offenbarung gewürdigt und zugleich berufen sei, sie den Presbytern, ja aller Welt mitzutheilen, auch nur in dieser Zeit gesucht werden, nicht in der apostolischen, wie Hilgenfeld nach Andern gewollt hat, aber auch nicht in der Zeit des „Bischof" Pius (c. 145), zu dessen Bruder Hermas nur durch den Schluss aus dem ziemlich späten Zeitalter der Schrift in der kirchlichen Sage geworden ist [1]).

In jedem Falle sind die beiden Denkmäler der römischen Kirche aus der nächsten Folgezeit des Clemens, das paulinische (an die Philipper und so an alle Welt gerichtete) und das judenchristliche (für Rom zunächst, aber auch für alle Welt bestimmte Schreiben), völlig einig in der nähern Charakterisirung desselben hochstehenden Christen Roms. Es war daher sein Name auch der passendste für alle möglichen Schriften der noch spätern Folgezeit, welche einen solchen vermittelnden Charakter, eine solche katholische Tendenz hatten, mochten sie nun mehr von paulinischem Grundsatz ausgehen, wie der Brief an die Corinthier und das zweite Schreiben von Rom an „die Brüder" (der sog. zweite Brief des Clemens an die Corinthier) [2]), oder von judaistischer Grundlage, wie die Clementinen und die Grundschrift der *Constitutiones apostolorum*, durch deren Titel *„scriptae per Clementem, civem Romanum"*, die Kunde vom geschichtlichen Clemens auch noch hindurchklingt.

Der frühere Gedanke Baur's also, aus der Clementinen Angabe über ihren Clemens zu entnehmen sei wenigstens so viel als geschichtliches Substrat, dass er als Petriner gegolten habe, und Schwegler's Versuch, diess auch auszuführen, erscheint immer weniger haltbar.

So ungeschichtlich die Clementinen die Kaiserfamilie des Domitian in die des Tiberius umgesetzt haben, um den Clemens

---

1) So schon im Canon Muratori's und noch bei Hefele, Patr. App. 1839. Prolegg. p. XXI.

2) Durch Alles sich in die Zeit Marc Aurel's stellend. Vgl. Hilgenfeld, ap. Väter S. 115 f.

Digitized by Google

zum Begleiter und Nachfolger des Petrus machen zu können, wie ja Baur selbst gegen die unwissentlich zu oft und viel auf die Clementiner-Fiktion sich stützende traditionelle Betrachtung des Clemens und seiner Zeit geltend gemacht hat, so wenig Verlass ist hiernach noch auf einen Punkt derselben, auf die ganze Petrusschaft des Clemens. Hier hat Ritschl's Bestreben, überhaupt Alles paulinisch zu machen, gewiss die rechte Strasse gekreuzt (Altk. K. S. 283).

Hilgenfeld hat sich zwar bemüht (Ap. V. S. 95 ff.), diesen Rest von der Clementinen-Angabe, das petrinische Wesen des Clemens, neu zu stützen; es werde sowohl durch Tertullian als durch den Pastor selbstständig bestätigt. Aber Lipsius hat diess, ungeachtet ihm das Gegenzeugniss des „Philipper"-Briefes abging, überzeugend bekämpft und das wenigstens ist das bleibende Recht in seiner Darstellung. Die Berufung Schwegler's auf Origenes' Angabe von Clemens, als einem Schüler des Petrus, den Hilgenfeld übergeht, beruht auf blossem Versehen, da dieser keinen Zweifel darüber lässt, dass er hierbei auf die Clementinen fusst [1]). Tertullian aber verräth zwar keine Kunde von den Recognitionen und Homilien selbst, er kann aber sein „*Clementem a Petro ordinatum*" recht wohl, wie Lipsius sagt, aus der *Ep. Clementis ad Jacobum* unabhängig von der weitern Schrift entnommen haben. Diess bestätigt sich um so mehr, als sich zeigt, dass diese Epist. als eine Art selbstständige *constitutio Apostolorum* oder *Petri* auch sonst getrennt von den Clementinen bis in das Mittelalter hinein circulirt und propagirt ist [2]).

Wenn aber Hilgenfeld aus dem Vorkommen des Clemens bei Hermas hat abnehmen wollen, der Judenchrist habe wohl nur auf einen Judenchristen sich beziehen können, so haben wir schon erkannt, wie grundlos diess ist. Aber ebenso grundlos ist es,

---

1) Vgl. die Beziehung auf die Unterredung in Laodicea a. d. ob. a. St.

2) Auch in der Einsiedler Bibliothek findet sich in einem MS. des 12. Jahrhunderts, mitten unter einer grossen Reihe von Constitutionen apost., epistolae Pontificum, auch diese Ep. Clementis ad Jacobum selbstständig. Der Text ist ganz der gewöhnliche, ohne erhebliche Varianten, wie mir der Herr Präpositus der dortigen Bibliothek, P. Gallus, mitzutheilen die Güte hatte.

Digitized by Google

wenn Lipsius diess geradezu umkehren will. Der Hermas im Römerbrief cap. XVI sei doch ein Pauliner, der Verfasser des Pastor benutze aber diesen Namen, um so für sein Judenchristenthum Eingang zu finden, und eben desshalb werde er auch den Clemens als einen Pauliner citirt haben. Die Verwirrung erreicht hier vor lauter Einseitigkeit der Betrachtung oder der Beschränktheit der Forschung blos auf den Clemens den Gipfel. Wie kann man über einen Namen aus dem Gruss-Verzeichniss am Römerbrief oder über diess ganze c. XVI urtheilen, ohne das Verhältniss des Epilogs c. XV und XVI zu dem ächten Theil des Paulus-Briefes überhaupt näher bestimmt zu haben? Oder soll das Resultat aller frühern Kritik über diesen Epilog, wie es Baur gefasst hat [1]), und wie sich für jede nähere Betrachtung immer bestimmter bewährt, wiederum so gut wie nicht vorhanden sein? Aber selbst wenn diese Grüsse — der an Aquila und Priscilla an der Spitze! — von Paulus stammten, so würden ja alle die Genannten ausser dem Einen, Epaenetus, den er ausdrücklich als seine ἀπαρχὴ Ἀσίας, oder als seinen Schüler erklärt, noch lange nicht als seine Schüler erklärt sein. Es könnten mindestens, wie doch Hilgenfeld noch bemerkt, alle Uebrigen Judenchristen sein, die Paulus nur persönlich lieb habe. Doch es lässt ja schon das äussere Zeugen-Verhalten keinen Zweifel übrig, dass dieser ganze Epilog dem Fragment gewordenen Brief des Apostels erst nach Marcion's Zeit zugesetzt worden ist [2]). Ein römischer Pauliner hat mit dieser Zugabe zu dem Brief des Apostels ihn der gegen ihn missgestimmten judaistischen Gemeinde möglichst zu empfehlen gesucht, daher wird denn auch ein Verzeichniss der Urchristen Roms dazu benutzt, um Paulus mit denselben wenigstens persönlich befreundet erscheinen zu lassen. Hätte also auch der Verfasser des Pastor aus diesem Verzeichniss von römischen Urchristen für sich einen Namen erwählt, so hätte er damit nur um so bestimmter seinen judenchristlichen,

1) Paulus S. 398 ff.

2) Wenn auch Hilgenfeld in seiner verdienstlichen Zusammenstellung aller Nachrichten über den Apostolus Marcion's (Zeitschr. für hist. Theol. 1855. III.) gerade diesen wichtigen Punkt nicht näher in's Auge gefasst hat.

Digitized by Google

antik-römischen Charakter ausgesprochen. Aber es ist ja ohnehin ungegründet, dass der Pastor einer ihm völlig geistesverwandten Grösse aus einer frühern Zeit der römischen Gemeinde den Auftrag *ad exteras urbes* hätte geben müssen. Die Petrusschaft des Clemens wird dadurch weder negirt noch ausgesprochen. Negirt wird sie durch alles Andere. Das Bild aber, welches Baur selbst (a. a. O. S. 474 f.) von dem römischen Clemens entworfen hat, ist ja auch ein ganz anderes, nämlich wesentlich das, wie es aus dieser Kritik der zugehörigen Schriftdenkmale Roms resultirt ist. Man suchte (im Philipper-Briefe) die beiden Haupt-Apostel inniger zu vereinigen und dazu eignete sich Clemens ganz. Als geborner Heide wurde er durch die Bereitwilligkeit, sich an Petrus und das judaisirende Christenthum anzuschliessen, der natürliche Vermittler zwischen der judenchristlichen und heidenchristlichen Partei. In dieser vermittelnden Eigenschaft erscheine auch Clemens in dem Hirten des Hermas; selbst die epitome de rebus Petri c. 149 (nebst dem Martyr. Clem. bei Cotel. Ap. Patr. I, 808) zeige diess Bild, wonach er als dritter Bischof nicht blos den Christen wohlgefiel, *verum etiam Judaeis ac ipsis Gentilibus, et omnibus omnia factus, ut et sic omnes lucrificaret Christoque praesentaret ac verae religioni connecteret.* „Als Mittelsperson zwischen Juden- und Heidenchristen wurde er der Träger aller für apostolisch gehaltenen Ueberlieferungen, die für Juden- und Heidenchristen eine gleiche Verbindlichkeit haben sollten."

Ich sehe nicht ab, was hieran trotz aller Entgegenstellungen Wesentliches zu ändern wäre; denn es braucht nur „der Anschluss an Petrus" selbst wegzufallen. Ersetzt wird diess aber durch das so zu sagen petrinische, das judaistische Element der römischen Gemeinde überhaupt, das nach Allem auch an Clemens sein Recht geltend gemacht hat. Wir haben schon durch Dio und die jüdischen Sagen gesehen; noch unter Domitian erregte das Christ-Sein zu Rom den Schein, halb jüdisch zu sein, oder des Uebergangs zu „jüdischen Sitten" (Ἰουδαϊκὰ ἔθη), was vor Allem auf das Heiligen auch des Sabbathes gehen wird. So viel Judenthum oder Judaismus haben wir also an Clemens, auch an diesem Pauliner in Rom voraus-

zusetzen, und Baur's Darstellung hat durch die weitere Kritik nur näher bestimmt, genauer begründet, wesentlich aber nur bestätigt werden können [1]).

III. Das Verhältniss zur römischen Kirche.

Ist diess aber so, giebt es nur einen Clemens von Rom mit diesem mildpaulinischen Charakter, dann scheint auch Dionysius und die ganze Folgezeit völlig im Rechte, wenn sie den Corinthierbrief Roms, der ganz einen solchen vermittelnden kirchlichen Charakter verräth, von ihm verfasst erklären. Ja wenn man einmal zugiebt, dass der Brief gegen 94 u. Z. zur Zeit des Clemens abgefasst sei, wie Hilgenfeld thut und ja schon Hegesippus zu erklären scheint, ist es dann nicht hülflos, noch gegen die Beziehung des Briefes auf den Mann selbst sich zu sträuben? Die Argumentation scheint sich dann ganz von selbst in der Weise zuzuspitzen, als es Lipsius [2]) kunstreich gethan hat: „*tempore* oder *sub auspiciis Clementis scripta est*, *auctoritate Clementis scripta est*, *ab ipso Clemente literis mandata est*, und wenn auch ein Anderer die Hand dabei geführt hätte, so wäre es doch gleichviel, als sei er von Clemens selbst verfasst. Die Bezweiflung hätte so höchstens noch ein subjektives, kein objektives Interesse mehr, da der specifisch-petrinische Charakter des Mannes, worauf sich Hilgenfeld am Ende allein beziehen wollte, durch Nichts verbürgt und nur Fiktion der spätern judenchristlichen Partei in Rom ist, die nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts schon zu solchen Mitteln greifen musste.

Ja wenn es wahr ist, was Hilgenfeld gleichfalls annimmt, dass der Brief wirklich, wofür er sich ausgiebt, eine officielle Schrift der römischen Gemeinde sei, und wenn anderseits Hege-

---

1) Im Besondern können wir nun auch jeder Beziehung auf die spätere kirchliche Sage über den Bischof Clemens a. a. O. entrathen. Sie führt ja nur aus, was schon Irenäus (nach seiner Combination der Clementinen und des Philipperbriefes) gesagt hatte: „er war der Apostel Schüler" des Paulus, wie es ad Philipp., und des Petrus, wie es in den Clementinen hiess. In der weitern Zeichnung des Clemens ist denn auch deutlich genug Paulus Bild (*omnia omnibus factus sum ut omnes lucrificarem*) wiederholt.

2) Pag. 181 seq.

sippus bei Eusebius selbst erklärt hat, dass die Spaltung in Corinth, auf die sich der Brief bezieht, „zur Zeit des Clemens" stattgefunden habe, was könnte da noch den Schluss verhindern, es ist so, wie man von Dionysius an geschlossen hat?

Obendrein hat Lipsius noch auf sinnreiche Weise die Zeugnisse für die Beziehung des Briefes gerade auf Clemens selbst über Dionysius' Zeit hin bis nahe an seine Entstehung auszudehnen gewusst. Oder klingt es nicht ganz anziehend, wenn man hört, dass der judenchristliche Verfasser der Clementinen seinen Clemens nach diesem Brief eben näher gezeichnet habe, ihm insbesondere die frühere Scrupel über die Unsterblichkeit beigelegt habe, die der Brief so auffallend sorgsam — wie hierbei Lipsius noch selbst findet — verhandelt? [1]) Und welche Erklärung für die Stelle im Pastor Hermae, welche die Besorgung der „auswärtigen Städte" gerade dem Clemens aufträgt, könnte einfacher scheinen, als wenn wir eben an des Clemens Brief „nach der Stadt Corinth" denken? [2])

Wer wollte es denn auch nicht mit Freuden willkommen heissen, wenn man endlich auf der zwischen dem Apostel Paulus und Justin dem Märtyrer liegenden langen, bisher so öde erschienenen Strecke, unter den so zahlreichen Schriften, von denen wir uns gestehen müssen, ihre Urheber sind uns für immer unbekannt, eine so recht persönliche Erscheinung anträfe, an der das Auge, ermüdet durch so viel vergebliches Sehen, einmal ausruhen könnte? Es ist ja so viel willkommener, möglichst concrete Geschichte zu finden, statt blosse Momente und Anonymitäten.

Aber freilich alle diese Neigung, die ja im christlichen Alterthum nur allzu fruchtbar gewesen ist, hilft nicht dazu, Erscheinungen, Schriften dieser merkwürdigen Periode persönlichen Charakter, individuelles Gepräge zu geben. Und eben daran fehlt es auch diesem Briefe unabänderlich völlig. Ja man kann wohl endlich eine Disposition in der ganzen Epistel finden, man kann auch die vom Hauptthema entferntesten Erörterungen wie

1) Pag. 177 seq.
2) Pag. 179 seq.

Digitized by Google

z. B. über die Unsterblichkeit, wie am Vogel Phönix zu sehen sei u. s. f. unter eine Unterabtheilung subsumiren. Aber je weniger nun an spätere Einschiebungen zu denken ist, welche diese aufgedunsene Breite erklären könnten, um so mehr macht dieses verwaschene Ganze den Eindruck, dass sich der Verfasser nicht selbst giebt, nicht lebendig und gerade vom Herzen spricht. Er generalisirt sich, giebt Allgemeinheiten, um von seinem paulinischen Grundbewusstsein aus möglichst allgemein zu sein.

So aber hülfe es nicht einmal Etwas, ob wir nun den Namen des Briefstellers kennten oder nicht; wir haben in dem Brief doch nicht den Verfasser selbst, dies Individuum, einen Charakter. Ebendesshalb müsste es auch immerhin bei der Möglichkeit bleiben, die ja Lipsius trotz aller künstlichen Zuspitzung der Argumentation von der gleichen Zeit und der gleichen Richtung aus stehen lassen muss (p. 181), es könnte auch ein Anderer dies Schreiben im Namen Rom's abgefasst und dabei auch einige Liebhabereien der Zeit — vom Vogel Phönix und den jenseitigen Welten u. s. f. eingewebt haben. Es gehört auch ganz zum Charakter dieser Periode, der ausgleichenden Vermittlung der Gegensätze, dass da keine markirten Charaktere laut werden, sondern dass nur generalisirt, abgeschwächt und abgeglättet wird, dass man gleichsam nur unpersönlich spricht [1]). Wenn also auch Clemens bei dieser so allgemein gehaltenen Schrift den Griffel geführt hätte, so würde er uns persönlich kaum oder gar nicht näher bekannt. Aber wäre er, also einer der einflussreichsten, der leitenden Presbytern der Gemeinde, wenn auch nicht der äusserliche Schreiber, doch der inspirirende, leitende, kurz der eigentliche Verfasser dieses Schreibens, so würde das ja das Sigel darauf sein, dass es wirklich ein officielles Schreiben der römischen Gemeinde war; und man mag dann noch so viel Chancen ersinnen, der darin hervortretende, wenn auch abgeschwächte doch principielle Paulinismus wäre dann der Gesinnungs- und Glaubens-Ausdruck der römischen Gemeinde jener Zeit überhaupt.

Lipsius spricht es denn auch wiederholt aus, freilich noch

1) Vgl. m. Schr.: Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. S. 99 f.

Digitized by Google

etwas zu früh, dass laut diesem Schreiben der Gegensatz zwischen Judaismus und Paulinismus schon am Ende des ersten Jahrhunderts (schon vor 96 u. Z.) zu Gunsten eines milden Paulinismus ausgeglichen sei. Und auch Hilgenfeld giebt dies völlig zu. Aber ich gestehe, je näher ich darauf geführt worden bin, um so weniger mich darein haben finden zu können. Es kann etwas für sich ganz möglich und gefällig erscheinen und doch vom Zusammenhange des Ganzen absolut verwehrt werden. So scheint es mir auch hier.

Oder wie wird es denn mit der weitern Entwicklung bis zum Märtyrer Justin und bis zum Logos-Evangelium hin, wenn schon gegen 90 u. Z. der Judaismus gerade in Rom die entschiedene Minderheit bildete? Wie mit dem Epilog zum Römerbrief, den doch Marcion noch nicht als den Schluss des apostolischen Briefs gekannt hat, und der noch so nöthig hat, den Heidenapostel in Rom heimisch zu machen mit allerlei Entschuldigungen, Milderungen und — um so zu sagen — halben Complimenten (XV, 14 ff. 7 ff.)? Wie mit dem Philipperbrief, der auch daraut ausgeht, den Apostel in seiner Märtyrer-Freudigkeit und seinen Verdiensten um die römische Gemeinde bis zum Hause des Kaisers hin hochzustellen? Wie mit dem Lucas-Evangelium und der Apostel-Geschichte, die noch c. 100—110 so mühsam die Lehre wie die Person des verhassten oder verdächtigen „Gesetzes-Verderbers" zu schützen suchen müssen? Wie mit den Clementinen selbst, von denen doch Hilgenfeld mit Recht gegen Ritschl erklärt, dass darin nichts weniger hervortritt als das böse Gewissen einer desperat gewordenen Partei? Aber wenn auch schon c. 150—160 der Judaismus in Rom in der Minderheit gewesen wäre — und er wirkt im zähesten Monarchianismus noch bis c. 240 u. Z. fort [1]) — wie wird es mit dem Pastor Hermae? Da ist doch keine Idee daran, dass sein Judaismus sich in der Minderheit fühle, und die Behauptung Ritschl's (Entst. S. 298 f.), auch diese Schrift entstamme der innern Entwicklung des Paulinismus, sie sei wesentlich paulinisch, gehört

1) Vgl. Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. S. 117 ff.

Digitized by Google

doch zu den am allgemeinsten verworfenen Partieen dieser Geschichtsconstruktion [1]).

Wie wird es also zum mindesten mit dem Pastor Hermae, wenn schon ein Menschenalter vorher zu Rom der Paulinismus das Herrschende ist, d. h. wenn dieser Brief an die Corinthier wirklich von der römischen Gemeinde ausgegangen, von einem ihrer ersten Presbyter officiell in deren Namen ausgefertigt ist? Lipsius denkt nicht daran [2]), aber eben damit verlauft auch diese ganze Einzel-Untersuchung der Hauptsache nach resultatlos.

Wie vermittelt es aber Hilgenfeld, dass das „Judenchristenthum" oder vielmehr ein, die paulinischen Grundsätze 1 Cor. 10, 27 hinsichtlich des Zusammenlebens *cum exteris gentibus* höchlich missbilligender, ein noch so antipaulinischer Judaismus noch „c. 130 u. Z. in Rom anerkannt war" (S. 174 f.) und dass doch auch der Paulinismus zu Rom, ja schon früher ebendaselbst volle kirchliche Geltung hatte (S. 91), wie der Brief an die Corinthier „sicher bezeuge"? Dies zusammengefasst (S. 179) scheint sich ja gegenseitig völlig aufzuheben.

Freilich nimmt es den Anschein, als denke sich die neuere Bearbeitung der Apostolischen Väter die beiden Parteien getrennt, zu eignen Gemeinden, mit eignen Presbyterien constituirt, wenn sie (S. 99) vom Verfasser des Corinthierbriefes behauptet, er gehöre „jedenfalls zu den bedeutendsten Häuptern der heidenchristlichen, paulinischen Gemeinde zu Rom". Aber indem das Hilgenfeld nicht weiter verfolgt, nicht einmal offen damit hervorzutreten wagt, haben wir auch hier nur die Negation jedes klaren Resultates über das Verhalten dieses bedeutendsten Apostolischen Vaters zur wirklichen Entwicklungs-Geschichte des Christenthums überhaupt. Ist aber wirklich der Konflikt zwischen dem Römerbrief an die Corinthier und der Römerschrift an

1) Vgl. Hilgenfeld, Apost. Väter. S. 166. Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. S. 121.

2) Denn die Bemerkung (p. 171), der Verfasser des Pastor habe nach dem Namen eines Pauliners gegriffen, nämlich nach dem des Hermas aus Röm. XVI, diese Outrirung einer unbegründeten Vermuthung von Hilgenfeld ist gegen ein untergeordnetes Moment gerichtet, aber auch für sich so unhaltbar, als schon gezeigt wurde.

Digitized by Google

alle Christenheit so auszugleichen, wie uns zugemuthet wird anzunehmen? Wie mir scheint, unmöglich.

Den Gegensatz zwischen Paulinismus und Judenchristenthum so äusserlich, nämlich in Form eines von Anfang an bestehenden Schisma's fassen, scheint mir den Nerv der ganzen Entwicklung des Urchristenthums zu durchschneiden. Gerade durch das Zusammensein der streitenden Elemente in einem Verband, aus dem nur die Extreme sich allmählig auschieden, ist der Trieb zu den Vermittlungs-Versuchen gegeben, welche wir von den apostolischen Zeiten an bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hin so fruchtbar und beharrlich finden. Obendrein lassen doch schon die Corinthierbriefe wie der an die Römer (vgl. besonders c. XIV, 1 ff.) keinen andern Gedanken zu, als dass die Parteien äusserlich vereinigt sind. Wenn auch die Betrachtung des Urchristenthums unter dem Gesichtspunkt der Gegensätze von Paulinismus und Judaismus mit einem so rohen Schnitt endigen müsste, so würde ein sehr befremdendes Licht auf sie überhaupt fallen. Nein, die Annahme ist der Art, dass man allerdings nicht wagen darf, offen damit hervorzutreten: sie lässt sich nicht vollziehen. Und so gewiss die Christenheit Roms wie von Anfang an eine einzige Gemeinde ausmacht, so gewiss kann dieselbe, aus der noch 120—130 eine Schrift wie der Pastor Hermae hervorgehen konnte, mit dem Bewusstsein und Anspruch der Gemeinde im Ganzen völlig zu entsprechen, nicht vorher schon so paulinisch entschieden gewesen sein, dass wirklich in ihrem Namen, im Sinne der Mehrheit diese Epistel an die Corinthier von ihrem Presbyterium abgefasst wäre. Die ganze Entwicklung des Christenthums gerade auf dem römischen Boden schliesst „die volle kirchliche Anerkennung des Paulinismus", diesen Vollzug der Ausgleichung zwischen den Gegensätzen schon am Ende des ersten Jahrhunderts, d. h. schliesst diesen Brief als eine Schrift der Gemeinde überhaupt, oder als vom Presbyterium geschrieben unabwendbar aus. Sie kann nur als die Stimme einer paulinischen Fraction in der Gemeinde ergangen sein, die nicht zugeben wollte, dass eine der bedeutendsten Paulus-Gemeinden auf die Dauer das Aergerniss innern Zerfalls, der Spaltung und Unordnung gebe, — einer Minderheit, die so zwar im Namen

der ganzen Gemeinde Rom's als einer [sein sollenden] Schwester-Gemeinde des paulinischen Corinth, in der That aber nur von sich aus hier versöhnend, beschwichtigend, ordnend einzuschreiten sich genöthigt fand.

Diese Gelegenheit aber benutzte sie nun auch, ihre ganze dogmatische Ansicht, den Paulinismus wenigstens in dieser mildern, vermittelnden Form Rom selbst zu empfehlen. Desshalb fasste sie auch die beiden Schiboleths der Parteien, Petrus und Paulus gleich von vornherein (c. 5) unter denselben Strahlen-Glanz gefeierter Helden und Märtyrer der einen Christenheit zusammen; das Apostelhaupt des Judaismus stellte sie dabei ganz entsprechend voran, den grossen Heidenapostel aber, wenn auch in zweiter Stelle, doch im Besondern hoch, um ihn durch den lautesten Preis eindringlich zu empfehlen, zugleich aber seine Grundsätze überhaupt als ganz geeignet darzustellen, gleichfalls Zucht und Ordnung und Einheit zu begründen wie zu erhalten. Die Schrift ist allen Ernstes an die streitenden Pauliner in Corinth gerichtet, aber in dieser Gestalt als eine *expositio fidei et vitae vere Christianae* überhaupt zugleich ein apologetischer Versuch der paulinischen Minderheit, einer derselben mehr, um auch bei dieser Gelegenheit die Mehrheit für so treffliche Grundsätze und so auch für die Anerkennung der Person ihres grossen Apostels zu gewinnen.

Diese, aber so weit ich sehe, auch nur diese Auffassung erklärt die ganze Eigenheit des sonst, trotz aller Nachweisungen von Disposition verwunderlichen Schreibens, und steht im Einklang mit seiner ganzen Folgezeit, mit allen gleichzeitigen und nachfolgenden apologetischen Versuchen gerade der römischen Kirche, mit ihrer ganzen Entwicklung bis zum dritten Jahrhundert hin. Und was spricht dagegen? Nichts als das Clemens-Sigel, welches die nachfolgende Tradition zu der Ueberschrift „Die Gemeinde Gottes zu Rom an die zu Corinth", gedrückt hat. Diese Ueberschrift kann nur Einkleidung, Maske oder doch nur eine grosse Uebertreibung sein, also kann auch jenes Sigel nicht ächt, d. h. diese Tradition kann nicht im Recht sein, oder wir müssten die schreiendste Anomalie annehmen, die miraculösesten Sprünge hin und her zugeben, kurz darauf verzichten, von einer wirklichen,

Digitized by Google

Entwicklung des Christenthums gerade in der einflussreichsten Gemeinde überhaupt noch zu reden. Das ist der Grund, warum der Brief, auch wenn er aus der Zeit des geschichtlichen Clemens stammte, nicht von diesem Pauliner verfasst sein kann, da er, wenn die kirchliche Tradition vom Bischof Clemens einen Funken Wahrheit enthält — und wir wissen, der Funken ist da —, er im Presbyterium der Gemeinde war und dann nicht von sich aus, sondern officiell in deren Namen und ohne abentheuerliche, schlechte und doch hilflose Unterstellungen auch im Sinne der grossen Mehrheit geschrieben haben müsste [1]).

IV. Die Tradition über den Brief.

Hiernach verlohnt es sich der Mühe, doch einmal die Wolke von Zeugen, die schon so oft des Breitern angeführt ist, etwas mehr in der Nähe zu betrachten. Am glänzendsten und fast Erdbedeckend ist sie von dem letzten Vertheidiger der Clemens-Tradition ausgebreitet (p. 180). *Prodiderunt enim illam* [*traditionem*, Clemens sei ein Pauliner, also, wie Lipsius im einseitigen Streit gegen Hilgenfeld's einseitige Fassung der Frage sofort schliesst, es sei der Verfasser des paulinischen Römerbriefes] *omnes ad unum, qui saeculo secundo de Clemente scripserunt patres: inter Romanos Hermas et ipse ille Recognitionum auctor, inter Corinthios Dionysius, inter Palaestinenses Hegesippus, inter Alexandrenos Clemens, inter Asianos Irenaeus.* Also der ganze Erdkreis ist nur ein grosses Zeugniss!

Und wie wichtig ist hier Afrika, nämlich der Alexandrenus Clemens für Dinge, die so ziemlich gerade ein Jahrhundert älter sind! Wie bedeutend Asien durch den da gebornen Irenäus, wenn er in einer Provinz Roms, in Lyon schrieb! Und was soll

1) Ich fürchte nach dem Vorausgeschickten nicht den Einwand gegen meine Folgerung, dass die römische Gemeinde, noch so wenig paulinisch gestimmt, auch nicht den Pauliner Clemens in ihr Presbyterium gewählt haben würde. Dafür konnte schon das gesellschaftliche Ansehen des kaiserlichen Mannes entscheidend werden. Was geschieht nicht Alles *honoris causa*? Selbst ein vermittelnder Einfluss im Presbyterium und in der Gemeinde ist zeitweilig ganz begreiflich und doch ein solches Schreiben nicht.

Digitized by Google

die Palästinensische Eigenschaft Hegesipps, der ja doch erst in Corinth oder Rom seine Kunde geholt hat? Aber wer überhaupt bezeugt denn eigentlich das dogmengeschichtliche Wunder, dass Clemens, d. h. der geschichtliche, 96 u. Z. hingerichtete Flavius Clemens diesen Brief geschrieben habe? Niemand im ersten Jahrhundert, auch Dionysius nicht. Ja wer bezeugt nur, dass der Brief gerade zur Zeit dieses Flavius Clemens, noch unter Domitian, und nicht erst unter Trajan abgefasst sei? Wieder Niemand, selbst Hegesippus, auch Irenäus, sogar selbst Eusebius nicht. Das Alles sind nur die Schlüsse einer modernen aber halben und etwas faulen Kritik.

Das ganze zweite Jahrhundert, so weit es nur irgend als unmittelbar kundig in Betracht kommen kann, sagt uns Nichts als das, was wir aus dem Briefe selbst abnehmen können, beziehungsweise durch zwei andere Erzeugnisse der nächsten Folgezeit, den Philipperbrief und den Pastor Hermae wissen, 1) die Spaltung in Corinth über die Presbyterial-Rechte und der dadurch hervorgerufene Brief römischer Pauliner fällt noch in die jungfräuliche Zeit der Kirche, in der die Gnosis noch Nichts befleckt hatte, in das vorgnostische Zeit- und Menschenalter, in die frühere nachapostolische Zeit, ungefähr unter Trajan und 2) der geschichtliche Clemens war allgemein als Pauliner milden Charakters bekannt. Eine haltbare nähere Bestimmung vermag ich in der ganzen Zeugen-Wolke nicht zu finden.

1) Hegesippus schon soll zwar laut Eusebius (III, 15. IV, 23) bezeugen, dass der römische Brief an die Corinthier von Clemens sei, da er sagt, „nach Einigem, was er über den Brief des Clemens gesagt habe, füge Hegesippus hinzu „„überhaupt sei bis zum Primus in Corinth Alles noch in gutem Stand gewesen““ [noch nicht von der falschen Gnosis alterirt]. Aber schon früher hat man eingesehen, dass der Ausdruck ἡ Κλήμεντος ἐπιστολή recht wohl dem Eusebius angehören kann, für den das feststand und der nur den Brief so kurz bezeichnet, wie auch wir sagen: der „Clemens-Brief“. Doch möchte es Lipsius wenigstens zweifelhaft lassen, ob Eusebius nicht doch im Sinne Hegesipp's so rede. Aber nein, Eusebius schliesst jeden Gedanken hievon durch die andere Stelle aus. Hier sagt Eusebius (III, 15) im

Digitized by Google

Gegensatz zu dem sogenannten zweiten Brief des römischen Clemens, den er selbst nicht für clementinisch hält: dieser [erste] ist allgemein anerkannt [in meiner Zeit], vorgelesen in den meisten Gemeinden von Alters her schon „und dass wenigstens unter dem angegebenen [*καὶ ὅτιγε κατὰ τὸν δηλούμενον* d. h. nach c. 15 unter dem dritten Bischof Rom's Clemens] die Spaltung zu Corinth aufgetreten ist (*τὰ τῆς στάσεως κεκίνητο*), davon ist ein glaubwürdiger Zeuge Hegesippus". Lipsius schliesst hieraus, zum wenigsten bezeuge Hegesippus also, dass der Brief unter Clemens geschrieben sei, und er kann dieses Fundament für seinen künstlichen Beweis nicht gross genug hervorheben. Aber Eusebius sagt nur, „der Brief ist [im Gegensatz zu den meist bestrittenen zweiten] allgemein, auch durch den kirchlichen Gebrauch als ächt clementinisch anerkannt, und dass wenigstens (*ὅτιγε*) die Veranlassung dazu, der Zwiespalt in Corinth, unter dem vorgenannten [Bischof Clemens, dem dritten römischen] Statt gehabt hat, davon ist Hegesipp ein vollgültiger, glaubwürdiger Zeuge. Nun bedenke man, dass es dem Eusebius (im Kampf gegen den Chiliasmus und für den Hebräerbrief speciell) darauf ankam, die *ὁμολογία* ältester Zeit über diesen trefflichen, ganz unchiliastischen und zugleich den Hebräerbrief bezeugenden, Clemensbrief vollständigst aufzuführen, um zu sehen: nach Eusebius hat also Hegesipp nirgends und mit keinem Wort den Clemens als Verfasser angegeben, leider für Eusebius nicht, der so gern auch diesen als Zeugen der *ὁμολογία* über seinen auch ihm so wichtigen Brief aus so alter Zeit aufgerufen hätte. Nur [wenigstens, *γε*] das bezeugte ihm Hegesippus irgendwie, dass die Veranlassung des Briefes oder er selbst in die Zeit fällt, in welcher Clemens gelebt hat. Wodurch nun das Hegesipp bezeugt habe, sagt Eusebius nicht. Hegesipp braucht aber den Clemens überhaupt nicht genannt, sondern nur für jene *στάσις* in Corinth irgendwie eine Zeitangabe gemacht zu haben, die Eusebius unter seine Clemens-Rubrik bringen konnte.

Ja wenn mich nicht Alles täuscht, so liegt da mehr als Möglichkeit vor. Ich will nicht davon reden, dass Eusebius bei seinem Eifer, die halb-apostolische Aechtheit des alten Briefes zu erhärten, dann wohl die eignen Worte des alten Gewährsmannes

Digitized by Google

angeführt oder dies noch ausdrücklicher gesagt hätte. Aber ich kann mir nicht recht denken, wie Hegesippus für den Fall, dass er bei diesem Brief überhaupt an den Clemens gedacht hätte, diesen nicht geradezu als Urheber erklärt haben sollte. Ist ja doch dieser Clemens schon nach Phil. IV, 2 als Pauliner so ganz des Sinnes von diesem, so offenbar für Paulus und seine Lehre importirten Briefe; und sagte doch schon der Pastor Hermae von demselben Clemens, dass es ihm gerade zustand, an die *exterae nationes* zu schreiben. In der Zeit des Hegesippus ist schon das Bestreben, Alles möglichst persönlich zu fassen, so gross, dass man nur darüber verwundert sein konnte, warum er nach so deutlichen Indicien nicht sofort den Clemens als den Verfasser erklärt habe.

Er hat es nicht gethan und die Verwunderung hierüber hört nur bei der Unterstellung auf, dass Hegesippus an den [nach Phil. IV] so paulinischen Mann, dem es [nach Past. Herm.] oblag *ad exteras nationes* sich zu wenden, gar nicht gedacht, d. h. ihn überhaupt nicht genannt hat. Eusebius hat also nur aus Hegesippus Worten über den Brief jenen Schluss gezogen.

Hegesipp schrieb, nach seiner eigenen Andeutung (bei Eus. IV, 22) unter dem Bischof Eleutherus (nach Eus. 177—190?) also c. 180 in Rom, er brauchte also nur zu sagen „im zweiten Menschenalter vor mir", oder noch allgemeiner „in der guten alten Zeit, in der man noch von keiner Gnosis wusste", in der „jungfräulichen Zeit der Kirche". Diese fällt für Hegesippus unter Trajan [1]; erst dann beginnen nach ihm die gottlosen Lehren hervorzutreten. Er kannte noch nicht die zahlreiche Literatur, welche diese Gnosis schon auf's lebhafteste bekämpfte, aber sich nach Aposteln oder nach Märtyrern der Urzeit nannte, oder er erkannte sie, von seinem judenchristlichen Standpunkte auch ganz begreiflich, nicht an, verwarf sie als *νόθα*, — diese Briefe „Pauli" an Timotheus, das Evangelium nach „Johannes", die sieben Briefe

1) Eus. IV, 22: Unter Symeon Klopha „nannte man die Kirche eine Jungfrau, denn sie war noch nicht durch eitle Lehren befleckt". Dieser Symeon wird aber (nach III, 32) Märtyrer „unter dem Kaiser Trajan und dem Konsularen Atticus" [Proconsul von Syrien]. Das Nähere s. unten.

Digitized by Google

des heiligen Ignatius aus der Zeit von c. 140—170. Man war aber einmal gegen diese geistige Gewalt der Gnosis so rathlos gewesen, um sie von den Aposteln selbst verworfen sehen zu müssen, ja es genügte nicht einmal, dies so im Allgemeinen geschehen zu lassen, wie durch die Pastoralbriefe und die deuterojohanneische Literatur, sondern auch direkt und persönlich mussten die Ketzerhäupter verworfen werden (wie durch Johannes bei'm Begegnen mit einem der Urgnostiker, Cerinth.). Aber auch hievon wusste Hegesipp noch Nichts, hievon weiss erst Irenäus (III, 3). Er lebte selbst noch in der Unschuld, die geschichtliche Wahrheit auszusprechen: erst später ist der Unhold der Gnosis in die Kirche befleckend gedrungen.

Eusebius dagegen kannte nicht blos diese Pastoralbriefe des Apostels, das höchste Evangelium, das der wahren Gnosis, diese Mahnungsschreiben des heiligen Ignatius auf seinem Leidensweg, sondern sie waren auch längst als ganz vortrefflich von der ganzen Kirche angenommen, heilig, und so weit sie nach Aposteln genannt waren, auch kanonisch geworden. Hiernach aber musste die Zeit der Gnosis noch an's Ende des ersten Jahrhunderts gebracht werden, wo ja auch Johannes in Folge der Nichterfüllung der Apokalypse gelebt haben musste, also noch gelebt hatte. Mindestens „Menander und Cerinth" mussten mit so ausgebildeter Gnosis in diesen Anfang gesetzt werden, also (Eus. III, 26—29) noch in die Zeit des Trajan. Somit aber war die von Hegesipp angegebene Zeitbestimmung für den kirchlichen Zwist in Corinth, der doch doctrinell noch so unschuldig war, oder „vor der Gnosis", nothwendig näher auf das Ende des ersten, den Anfang des zweiten Jahrhunderts, auf den Anfang des zweiten Menschenalter vor Hegesipp, des zweiten nach den Aposteln, c. 100 zu setzen und das hiess ja nach seinem Pabst-Schema „zur Zeit des Clemens, des dritten Bischofes von Rom".

Nur für uns, die wir uns die Unschuld eines Hegesippus und seiner Zeit in geschichtlicher Hinsicht wieder zu erobern haben, sind so viel Worte nothwendig. Für Eusebius und seine Zeit war aus jedem Wort, was Hegesipp in der angegebenen Weise über die vorgnostische Bewegung in Corinth sagte, worüber der Brief so antik-christlich urtheilte, sofort dieser Schluss da: nach He-

gesipp ist beides im Anfang Trajan's also unter Clemens zu suchen, also stimmt er so weit wenigstens (γε) in die allgemeine, gerechte Anerkennung dieses trefflichen [aber auch nur dieses] Briefes als eines clementinischen ein.

Es ist also gar nicht nöthig, mit Hilgenfeld den Hegesippus wegen einiger sonstigen fabelhaften Angaben hierbei zu verdächtigen; er braucht hierbei nur das ausgesagt zu haben, was wir ja selbst noch aus dem Briefe zu schliessen haben. Für den Schluss des „gereifteren“, kanonisch bestimmten Eusebius aus seinen einfachen Worten kann er nicht.

Es genügte hierbei, dass die angegebene Erklärung von Eusebius' Angaben über Hegesipp's Beziehung auf den Brief und dessen Hauptanlass eine durchaus mögliche ist [1]). In jedem Fall ist es nur ein Erschleichen oder nicht Wissen, was man thut, wenn man mit Lipsius (p. 156 sq.) den Hegesipp zum Zeugen dafür aufruft, der Brief gehöre noch unter Domitian. Selbst nach Eusebius ist dies ein Gewaltspruch; da sein Clemens, der von dem Flavius († 96) ganz verschiedene „Bischof“ Clemens, der dritte, „im dritten Jahre“, des Trajan stirbt (H. E. III, 34). Also selbst für Eusebius sind wir für den Brief mindestens auch in die Zeit Trajan's geführt, im Sinne des Hegesippus selbst möglicher Weise selbst gegen Ende Trajans.

2. Es sind also nicht *ad unum omnes*, die den Brief dem Clemens zuschreiben, sondern *inter omnes unus Dionysius*, der dies im zweiten Jahrhundert, soweit nur einigermassen von Zeugen die Rede sein kann, ausdrücklich thut. Aber was sagt denn eigentlich dieser corinthische Bischof?

„Den gestrigen Sonntag haben wir als einen heiligen zugebracht; wir haben euer Schreiben [ihr Römer] vorgelesen, an dem wir uns stets erbauen werden, wie auch den frühern, durch

1) Sie ist aber nicht blos in negativer Hinsicht, wie angegeben, die wahrscheinliche, sondern auch positiv. Denn eben „nach einigen Worten über den Clemensbrief“ sagte Hegesippus laut Eusebius (IV, 22): „bis zu Primus' Zeiten war in Corinth Alles in guter Ordnung“. Im Zusammenhang hiermit also hat Hegesippus eben jene Worte über die *στάσις* in Corinth und den darauf bezüglichen alten trefflichen Brief geredet.

Digitized by Google

Clemens geschriebenen“ (*τὴν προτέραν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν*). Der corinthische Vorstand spricht also von zwei Briefen Roms an Corinth, von einem eben erhaltenen und einem schon weit ältern, den sie aber auch [wieder] verlesen haben. Diesen älteren Brief will er als solchen kurz näher bezeichnen und nennt ihn daher den „Clemens-Brief“, in dem Sinne: „den ältern [den ersten] Brief von euch an uns“, den aus der Urzeit.

Aber warum sollte denn der corinthische Bischof (c. 170—180) diesen Brief, um kurz zu sein und einen bestimmten Verfasser zu nennen, nicht nach dem Clemens bezeichnet haben, der 1) notorisch in jener Urzeit von Rom gelebt, notorisch in der dortigen Gemeinde eine der bedeutendsten Stellungen eingenommen hat, und der 2) schon gegen 120—130 von Rom aus in dem Philipperbrief als ein Mitarbeiter des Paulus gefeiert war, der 3) in Rom selbst laut dem Pastor Hermae namentlich auch dafür den besondern Beruf gehabt hat, *ad exteras urbes scribere!*

Der Brief mit dem Anfang „Die Gemeinde Roms an die Heiligen in Corinth“ wurde dort regelmässig verlesen; was Wunders, wenn man in einer Zeit, in der man möglichst Alles plastisch, persönlich haben wollte, nach dem bestimmten Urheber fragte. Und je länger man dies erbauliche Schreiben gelesen hatte, in einer Zeit, in der schon ganz andere, die gnostischen Fragen auf's trübendste aufgetaucht waren, je reiner aber dieser Brief sich davon hielt, je apostolischer oder antiker er danach erschien, um so eher musste Jeder gegen 150 u. Z. an den namhaftesten Mann der römischen Gemeinde in jener ältern Zeit denken, der ja so ausnahmsweise dortselbst selbst als Pauliner so viel gegolten hatte und von „Paulus selbst“ als ein Freund und Mitarbeiter gefeiert war, obendrein nach des Hermas Hirten das Briefschreiben *ad exteras urbes* speziell überkommen hatte.

Dieser Schluss ist so einfach, hat so viel Verführerisches, dass er recht wohl dem Dionysius schon vorangegangen sein könnte. Aber charakteristisch ist es doch, dass ihn gerade der Mann zum ersten Mal auszusprechen hatte, dessen Bedürfniss, Alles persönlich zu sehen und recht *in concreto*, so recht positiv zu haben, ihm es auch eingegeben und erlaubt hat, seine corinthische Gemeinde nicht blos von Paulus, sondern auch von

dem Haupt des Judenchristenthums, der christlichen *Εὐοδία*, zugleich dem persönlichen Träger bischöflich-hierarchischer Institution, von Petrus, also von ihm mitgegründet sein zu lassen (bei Euseb. II, 25). So rein aus der Phantasie, blos folgend der Wucht kirchlicher Bedürfnisse, dem Zug der Zeit, Alles zu personalisiren, hat dieser Dionysius urtheilen und in der unbefangensten Weise der Welt sofort auch berichten, seine Anschauung als ganz selbstverständlich darstellen können, diesmal sogar unter Vergessen des nächst Vorliegenden, der Briefe Pauli selbst an die corinthische Gemeinde wie der (da schon vorhandenen) Apostel-Geschichte. Und dieser Bischof könnte uns irgend eine Angabe aus der früheren Zeit, die sich gerade so völlig als die petrinische Gründung der Corinthischen Gemeinde als ein Gedankenwerk erklärt, beurkunden?

Obendrein aber hat Dionysius erst nach Soter's Zeiten, erst nach 176 u. Z. den ältern römischen, also natürlich von Clemens geschriebenen Brief gelegentlich des späteren derselben Gemeinde erwähnt. Eusebius gibt zwar (H. E. IV, 21) im Allgemeinen Soter in Rom als seinen Zeitgenossen (cf. IV, 19: von 168—176 u. Z.) an, und hiernach rechnet man gewöhnlich. Gerade in dem betreffenden Brief aber (cf. IV, 23. §. 10) redet er schon vom *μακάριος ὑμῶν ἐπίσκοπος Σωτήρ*, also wer weiss wie lange nach 180? Also ist dieses „Zeugniss" näher bei Licht betrachtet auch ein so spätes, dass man es in keinem Falle unter diese Kategorie stellen darf; oder wer könnte über Dinge vor zwei oder gar drei Menschenaltern (c. 90—120—150—180) zeugen?

3. Der dritte angebliche Zeuge ist Irenäus (adv. haer. III, 3). Er will, unfähig, die Gnosis philosophisch zu überwinden, die urchristliche, d. h. für ihn die apostolische Tradition geltend machen, die durchaus von keinem Demiurgen im Unterschied von dem Gott Jesu Christi wisse. Alle Kirchen sind ihm Zeugen dieser apostolischen Tradition, ganz besonders aber die römische Mutterkirche für Lyon und das Abendland überhaupt. Hier ist noch, will er sagen, eine absolut ungnostische [monarchianische, ja wohl nur allzu monarchianische] Tradition von den Aposteln her zu vernehmen, und es ist nicht schwer eine genaue *διαδοχή* von ihnen an darzulegen. Nicht blos Paulus ist dort gewesen,

sondern auch [laut der *Ep. Clementis ad Jacobum*] Petrus, er als der erste Bischof. Nur ist es ein Irrthum in dieser clementinischen Tradition, in diesem Brief [den Irenäus desshalb auch nicht nennt], den Clemens zum blosen Schüler des Petrus und zugleich zum ersten Nachfolger nach ihm zu machen. Er ist nicht blos laut dem Philipperbrief auch ein Schüler des Paulus gewesen, sondern auch notorisch später [denkt er sicher nach Maassgabe des geschichtlichen Flavius Clemens], am Ende des ersten Jahrhunderts. „Er wie noch viele Andere in damaliger Zeit war noch Zuhörer der Apostel gewesen", aber er gehört doch schon in das spätere nachapostolische Zeitalter an die Grenze des gnostischen, in das dritte Menschenalter nach Christus, wo schon „manche" Hörer der Apostel entschlafen waren. Er kann also erst in dritter Linie Bischof von Rom sein. Für die vorausgehende Zeit bot schon der Pastoralbrief ad Tim. II, 4, 21 einen Linus, einen Ἀνέγκλητος gab es gewiss in der zweiten Periode, und so folgte erst Clemens im dritten Zeitalter c. 100, aber auch so noch unmittelbar Träger der echten Tradition von zwei Aposteln her.

Hiervon aber gibt es ja auch noch, will er sagen, ein vortreffliches Schriftdenkmal. „Unter diesem Clemens nämlich schrieb die Gemeinde von Rom an die entzweiten Corinthier und legte darin ihre apostolische Ueberlieferung von dem einen Gott, dem Vater Jesu Christi [nicht einem andern Gott] auf das schönste nieder." Irenäus sagt zwar so nicht ausdrücklich, dass Clemens der Verfasser sei, aber nur aus einer Art Decenz, die nach allen Seiten hin geboten schien. Der Brief selbst nannte den Clemens nicht, und der „Bischof" hatte gewiss seine Schreiber; und gewichtiger noch ist das Zeugniss für den einen Gott gegen die Gnosis in dem vortrefflichen Brief, wenn er von dem ganzen, apostolisch durchleuchteten Rom ausgeht. Lipsius brauchte desshalb keine langen Umstände zu machen: Rufin's Angabe „Von dem Bischof Clemens ist der Brief Roms an Corinth verfasst" ist zwar eine schlechte Uebersetzung, aber eine ganz richtige Erklärung.

Irenäus ist aber nur desswegen so zweifellos über die Abfassung dieser [die Gnosis so] schlagenden Epistel durch den

Digitized by Google

[so doppelt apostolischen] Clemens (oder doch mittelst eines Sekretärs von ihm), weil sie so klar wie etwas zeigt „vor euch, die ihr den Vater J. Chr. trennen wollt von dem Weltschöpfer", vor euch Gnostikern war der Clemens, war der römische Brief, waren nach beidem klare Apostel-Zeugen vorhanden, die von euerm Wahnsinn noch nichts wussten [1]).

Irenäus gibt so auf's offenste zugleich den Grund an, warum er diese apostolische Epistel Roms in die Zeit des doppelt apostolischen Clemens setze oder ihm zuschreibe; er gibt diesen Grund auch für seinen Vorgänger Dionysius an. Ja wohl, diese Epistel Roms gehört in die Zeit vor der dualistischen Gnosis, und in dieselbe gehört der doppelt apostolische, ruhmreiche Clemens: also!

4. Irenäus hatte aber schon so manche Gnostiker wie Simon und Menander mit ausgebildeten Systemen vor den dualistischen Systemen eines Basilides, Saturninus und Valentinus zu setzen gefunden, den Cerinth schon im persönlichen Conflikt mit einem Apostel (Johannes) selbst getroffen, dass Eusebius gewiss den Sinn des grossen Meisters getroffen hat, wenn er in seiner Kirchengeschichte (III, 2. 4. 15) näher chronologisirend für die vor-

1) Die gewöhnlich hierbei ganz übergangene, weil von Eusebius selbst nicht weiter gegebene Stelle heisst wörtlich nach dem oben gegebenen Anfang: „dieser Brief suchte sie [die Corinther] in Friedensstand zu bringen und ihren Glauben zu erneuen und die Ueberlieferung, die sie frisch (νεωστὶ) von den Aposteln empfangen hatten" [so weit nur hat Eusebius die Stelle für bedeutend gehalten], — eine Ueberlieferung, „die einen allmächtigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, den Bildner des Menschen ankündigt [keinen Demiurgen], der die Sündfluth herbeiführte und Abraham berief, und mit Moses sprach, das Gesetz gab, die Propheten sendete, das Feuer dem Teufel und seinen Engeln bereitet hat [was Alles nach der Gnosis dem unvollkommenen Welt-Gott, dem Jehova des A. T. zukommt]. Dass dieser [Schöpfer, Gesetzgeber und Richter selbst, und nicht ein höherer Gott] als der Vater unseres Herrn Jesu von den Kirchen verkündigt werde, kann Jeder, wer da will, aus dem Schreiben selbst ersehen und die [monarchianische] Ueberlieferung der Kirche als die apostolische erkennen: denn der Brief ist älter als die sind, die jetzt so falsch lehren und lügen, es gebe einen Gott über dem Weltschöpfer und ein anderer sei der Schöpfer der Welt." III, 3, 3 ed. Mass. p. 176.

Digitized by Google

gnostische Zeit höchstens ein Menschenalter nach der Zerstörung von Jerusalem, oder nach dem Tode der Apostel unter Nero (nach gewöhnlicher Annahme kurz vor dessen eigenem Tode 68 u. Z.) annahm, also den Brief nebst dem Clemens höchstens in den Anfang des Trajan — c. 100 p. Ch. überhaupt — reichen liess. Er hätte nun die dazu nöthigen 33 Jahre nach 68 gleich unter die von Irenäus so glücklich gefundenen oder doch so unwidersprechlich gut gerathenen drei Bischöfe vertheilen können; er hat aber diese Eintönigkeit vermieden und den beiden ersten nur je ein Dutzend Jahre Amtsdauer gegeben, dem dritten, Clemens also ein Drittel weniger, netto 9 Jahre, und das führte auf's treffendste in das „dritte Jahr Trajans" d. h. gerade 101 p. Ch.

Doch so sinnig Eusebius für seine kirchenhistorischen Bedürfnisse gesorgt hat, so kann er uns doch durch alle diese Zahlen, die so wohlfeil zu finden waren, nicht hindern, für den Beginn der Gnosis die Grenze noch etwas weiter hinaus als c. 100 zu stecken, den *terminus ad quem* für den Brief wenigstens der ungnostischen Eigenschaft wegen selbst einige Decennien später zu setzen, — wenn sich zeigen sollte, dass die Systeme, welche Irenäus dem Simon magus und seinem Nachfolger Menander zuschreibt, wirklich blos ein Schattenbild späterer Zeit von den wirklichen Systemen eines Basilides und Valentinus waren, und wenn anderseits auch Cerinth's Conflikt mit einem Johannes unter einen andern Gesichtspunkt mit Grund zu stellen ist.

5. Dass nun nach Dionysius und Irenäus Vorgang und nach der Natur der Sache selbst, die hier so sprechend ist und kaum einen Zweifel übrig zu lassen scheint, die Folgezeit ganz einstimmig diesen alten Brief Roms — den des Clemens Romanus nennt, dass er so als so doppelt apostolischen Wesens selbst in den Kanon heiliger Schriften kam, ist so wenig zu verwundern, dass nur das zu verwundern ist, wie auch Lipsius noch diese Folgezeit wenigstens im *Stromateus* mit zu *testes* der Sache machen will und man überhaupt auf diese Einstimmigkeit als so ganz selbstverständlich so viel Gewicht gelegt hat.

6. Weit wichtiger als alle diese direkten Angaben von Kirchenmännern nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts wäre es, wenn Lipsius gefällige Annahme sich bewahrheitete, der Cle-

Digitized by Google

mentinen-Verfasser habe seinen Helden Clemens gerade nach diesem Briefe mindestens in Betreff früherer Unsterblichkeits-Scrupel gezeichnet [1]), also schon dieser Ebionit Roms selbst c. 160 habe den Brief an die Corinthier mit diesen „eignen Unsterblichkeitsbeweisen“ als dem Clemens zugehörig gekannt. Doch es bleibt nur bei der Gefälligkeit der Combination, bei einer blossen Möglichkeit, neben die sofort eine entgegengesetzte mit gleichem Rechte tritt. Warum sollte nicht gerade ein Ebionit wie der Clementinen-Verfasser den Hauptdifferenz-Punkt heidnischer und christlicher Doktrin in dem Glauben an Auferstehung oder Unsterblichkeit gefunden haben? Jene ist ja wirklich völlig rathlos über ein Absolutsein der Persönlichkeit des Menschen, oder über die Unsterblichkeit des innern Menschen; erst das Christenthum wird mit seiner wirklichen Auferstehung des Einen, „des Erstgebornen unter vielen Brüdern“, hier entscheidend und wahrlich durch eine tiefere Erfahrung und höhere Offenbarung, als sie je eine Verstandesdialektik geben kann. Den „einen“ Gott, τὸ θεῖον, lehrte ja auch die heidnische Philosophie, schon jeder besonnene Verstand, und ein göttliches Gesetz der Sittlichkeit nahm auch die Stoa und Akademie an; was blieb also gerade in des Ebioniten Auge Charakteristischeres für das übrig, was das Christenthum allein geben kann und gegeben hat, als der Glaube an die Auferstehung, die Unsterblichkeit des Menschensohnes. Ist das doch selbst in der Apostelgeschichte nach Lukas immer wieder der Punkt, wodurch sich Paulus specifisch als Christ markirt (Act. 17, 31. 26, 7 ff.), reichen doch wirklich nur die grossen Thatsachen des Christenthums dazu aus, den sinnlichen Verstand zu bemeistern, wie ja auch der apostolische Unterricht (1 Cor. 15, v. 5 ff.) zeigt.

Doch dem Ebioniten, der sich als den bekannten Clemens verkleidete und so selbst den bedeutendsten Pauliner Roms zu

---

1) Alles Uebrige, was Lipsius noch aufführen möchte, die heidnische Geburt und die heidnische Bildung will nicht viel sagen. Das verstand sich ja von dem wirklichen Clemens aus des Kaisers Hause ganz von selbst. Obendrein verräth der Briefsteller für sich wohl heidnische Bildung, Kenntniss griechischer und römischer Literatur, aber wodurch denn so bestimmt unjüdische Geburt?

Digitized by Google

Petrus Füssen setzte, war ja in jedem Fall nicht blos die Kunde von dessen kaiserlicher Abstammung, sondern auch der merkwürdige Pauliner-Brief vorangegangen, der mit der Prätension auftrat, der Ausdruck der römischen Gemeinde zu sein. Warum sollte nun der Verfasser nicht diesen Brief in seinen originellsten Theilen dazu benutzt haben, um der Schilderung seines „Heiden", ehe er zu Petrus geführt, von diesem [nicht von Paulus] christlich erleuchtet wurde, zu einiger Frische zu verhelfen? Möglich ist das, aber nöthig nicht einmal dies.

7. Es bleibt also nur noch das zweite von Lipsius neu aufgeführte Zeugniss des Pastor Hermae für Clemens als Verfasser der Epistel an die *extera urbs (Corinthiorum)* übrig, d. h. es wäre diese Angabe des Pastor (aus c. 120—130) wirklich das einzige Zeugniss, von dem hier überhaupt die Rede sein könnte, wenn es nicht schon unterwegs sich jedes Anspruches darauf entkleidet hätte. Der geschichtliche Clemens braucht nicht eine Zeile im Namen Roms an andere Gemeinden geschrieben zu haben, um doch für den römischen Bussprediger der nachfolgenden Generation als ein Pauliner, ein Mann von bekannt universeller Tendenz, und zugleich als zu des Kaisers Hause gehörig, nicht blos der geeignetste, sondern der allein nennbare in Roms Vorzeit für den Zweck zu sein, Offenbarungen, deren Gott sein Rom gewürdigt hatte, *ad exteras urbes*, in die ganze Oikumene der Christenheit zu propagiren.

Was ist also die grosse Wolke von Zeugen bis nach Aegypten und Asien hin? Was Wolken wirklich sind — weit sich ausbreitender Dunst und Nebel. Hier haben wir von der Folgezeit in Corinth und dem römischen Lugdunum höchstens das selbstständig bezeugt, was wir schon aus dem Philipper-Brief und dem Hirten d. h. aus Rom in der ersten Folgezeit c. 125 selbst wissen, als was für ein Mann Clemens namhaft gewesen ist; über den der Folgezeit erhaltenen Brief ist uns nur eine ebenso natürliche als irrelevante Combination von der spätern Zeit gegeben und stetig wiederholt.

Nichts also hindert uns, weder innere Gründe noch diese durchsichtige Tradition, den Brief in den Anfang des zweiten Jahrhunderts überhaupt und jedenfalls, wie ja auch Eusebius

Digitized by Google

nach Irenäus offen liess, erst einige Zeit nach dem historischen Clemens, der schon unter Domitian starb, zu setzen, in die zweite mit Eusebius erst, wenn nicht selbst in die dritte Regierung nach diesem. Nichts nöthigt uns zur Annahme der Abentheuerlichkeit, er sei zwar zu Clemens Zeit, an Clemens Ort und in Clemens Sinn, aber doch nicht von diesem Clemens geschrieben und nichts zur entgegenstehenden Annahme des dogmengeschichtlichen Wunders, Rom selbst habe schon c. 94 u. Z. durch seinen „Bischof" Clemens diesen so paulinisirenden, den Paulus so unumwunden anerkennenden Brief ergehen lassen. Wer weiss wie viel später erst das gnostische Zeitalter faktisch begonnen habe, als man später einmal angenommen hat? Bis c. 120 wenigstens hindert uns kein innerer und kein äusserer Grund.

V. Die nähere Zeitbestimmung.

Doch es braucht nicht beim Schwanken über einen so grossen Zeitraum zu bleiben.

1) Hegesippus selbst sagt uns ja näher, bis zu welcher Zeit hin die Kirche eine von der gottlosen Gnosis unbefleckte Jungfrau geblieben sei, nämlich bis zum Martyrium „des Bischofs" von Jerusalem, Symeon oder Simon, Klopha Sohns, eines Verwandten des Herrn selbst, unter Trajan und zwar unter dem Proconsul von Syrien, Atticus. Wir haben zwar über die Zeit dieses Proconsulats keine unmittelbare Kunde [1]), aber doch durch eine nähere Bestimmung, welche Hegesippus (bei Eus. H. E. III, 32. §. 3 u. 7) beifügt, indirekt und zwar nachdem die Macht der Clemenstradition gebrochen, sie völlig licht geworden ist als eine natürliche Combination der späteren, personalisirenden Zeit, nun wohl nicht länger verkennbar.

Man erhebt Anklage gegen Συμεῶνος τοῦ Κλωπᾶ, ὡς ὄντος ἀπὸ

---

1) Euseb. Chron. setzt zwar hierfür das 9te Jahr des Trajan an (ed. Mai p. 380), ihm nach natürlich das Chron. Pasch., Syncell., auch die Neuern, wie Francke, zur Gesch. Traj. S. 564, unbesehn. Aber es beruht das auf keiner Kunde über Atticus, den er gar nicht nennt, sondern auf der Verbindung dieses Martyriums mit dem des Ignatius, das auch irrig von ihm statt auf 115 auf 108 gesetzt wird. Vgl. Clinton Fast. Rom. p. 100.

Δαβὶδ καὶ Χριστιανοῦ (gegen ihn nicht blos als Christen, sondern auch Verwandten des Sohnes David, Jesu Christi selbst), καὶ οὕτω μαρτυρεῖ ἐτῶν ὢν ἑκατὸν εἴκοσιν ἐπὶ Τραϊανοῦ Καίσαρος (a. a. O. §. 3) und zwar wurde er gleich J. Chr. selbst gekreuzigt.

Also „im 120ten Jahre" wird dieser Simon Klopa zu Jerusalem Märtyrer und bis dahin war noch die Kirche von aller Gnosis so unberührt, als wir es auch noch in dem alten Corinthierbrief finden.

Hegesipp sagt zwar seinerseits: dieser Simon, der mehrere Tage lang αἰκιζόμενος treu bei seinem christlichen Bekenntniss geblieben war (§. 7), dieser selbst war so alt, und seine Verwunderung über dieses seltsame Alter legt er selbst in der Form zu Tage (§. 7), dass er sagt, man habe sich darüber verwundert, wie ein so ausnehmend alter Mann so standhaft mehrere Tage dies Alles habe aushalten können. Aber wir wundern uns über dies mährchenhaft klingende Alter schon um so weniger, als wir noch ein merkwürdiges Beispiel so hohen Alters haben, an dem Apostel Johannes, dem Seher der Apokalypse: denn da sehen wir nur zu klar, wie man christlicher Seits zu chronologisiren gewusst hat. Da die Apokalypse unter Nero ihre Erfüllung nicht gefunden hat, so muss sie für die Spätern später, also in der nächsten ärgsten Verfolgung geschrieben sein; „Johannes ist 90 oder c. 100 Jahr alt geworden" heisst also in Prosa übertragen nur, c. 90—100 Jahre nach Christi Geburt ist von Neuem die antichristliche Macht hervorgetreten, ist eine solche Christen-Verfolgung losgebrochen, wie sie der Seher der Apokalypse voraussetzt. Hiernach schon legt sich der Gedanke nah, es werde das andere „Simon Klopha ist als Verwandter des Herrn ἐτῶν ἑκατὸν εἴκοσιν ὢν Märtyrer geworden" auch nur zum Grunde haben „dies ist circa 120 *post Christum natum* der Fall gewesen."

Nun wissen wir ja wirklich aus den letzten Zeiten Trajan's von einem Anlass zu solcher speciellen Christen-Verfolgung in Judäa, der gewöhnlich nicht beachtet wird. Die Juden hatten nicht blos unter Hadrian, unter Bar-Kochba, sondern schon unter Trajan — sicher ähnlicherweise unter messianischen Erwartungen und Bestrebungen — einen furchtbaren Aufstand erhoben, überall,

in Aegypten, Cyrene, Cyprus, aber auch nach neu an's Licht getretenen jüdischen Quellen in Mesopotamien, Adiabene, Medien; der dort gegen Trajan, nachdem eben Parthien unterworfen war, sofort wieder ausbrechende, von Dio 68, c. 23 ff. geschilderte Aufstand war wesentlich ein jüdischer [1]). Aber, was man bisher unbeachtet gelassen oder bezweifelt hat, ist doch unzweifelhaft, nicht blos naturgemäss, sondern auch beurkundet: auch und gerade Palästina hat an diesem Aufstand Theil genommen [2]), bei dem man auf einen Messias hoffte, in dem man messianisch schwärmte. Im Beginn dieser Empörung, in der Hoffnung, auf die Errichtung des Reiches David wird man auf die Christen, die ja schon einen solchen neuen König aus David's Stamm bekannten und anerkannten, doppelt misstrauisch geworden sein und gar auf ein hervorragendes Haupt dieser (Jesu-)Messianer in Jerusalem selbst; um so gefährlicher dünkte der, da er obendrein ein Verwandter dieses unsichtbaren Jesus Messias sein sollte oder von חלפי (d. h. sowohl Clophas als Alphaeus) abstammend wirklich sein mochte. Es ist völlig klar, warum gerade damals dieser Simon Tagelang gequält worden ist, sein messianisches Bekenntniss aufzugeben — es war wirklich c. 120 Jahr nach Christus, nämlich 116—117 u. Z. (vgl. Dio c. 26).

Doch so weit ist hier Alles blos möglich; aber das hohe Alter des Mannes klingt nicht blos verdächtig, sondern es sind auch in der Darstellung des Hegesippus evidente Spuren, dass in der Erzählung über Simon Fictionen untergelaufen sind. Ich will nicht davon reden, dass der ὑπατικός selbst nach dem Muster

---

1) Graetz a. a. O. S. 138 ff.

2) Es ergibt sich dies 1) durch eine Münze auf Trajan (bei Eckhel Doctr. numm. VI, 464. — Francke, zur Gesch. Traj. Münter, der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian übergehen sie —). *Assyria et Palästina in Potestatem Populi Romani redactae Senatus Consulto*, wo Graetz S. 130 vergeblich das Palästina auf die jüdischen Distrikte in den Parthischen Ländern beziehen will; diese wie Parthien überhaupt sind ja durch Assyria (vgl. Dio c. 20) bezeichnet. 2) Trajan hat gerade für Palästina seinen vertrautesten, tapfersten und gewaltthätigsten Legaten, Lusius Quietus zum Legaten bestimmt (vgl. Dio c. 25), weil der Aufruhr da gerade am gefährlichsten und hartnäckigsten war. Die Auszüge aus Dio sind hier notorisch besonders lückenhaft.

Digitized by Google

aller Martyrologieen zum Ansehen der Martern herbeigezogen ist (§. 7), auch nicht davon, dass er in völliger Selbstvergessenheit die Rolle der Ankläger „gewissen αἱρετικοῖς“ zumisst (§. 3), während doch nach ihm selbst es damals noch keine Absonderungen gegeben hat, selbst davon nicht, dass er den Simon zu einem „Bischof“ Jerusalems macht, und ausser ihm schon von Anfang an bis zu der Bar-Kochba Niederlage eine völlige Succession von Bischöfen angibt (bei Eus. H. E. IV, 5), was ja auch nur von dem spätern Bewusstsein aus geschehen ist.

Aber völlig räthselhaft und unglaublich ist das, dass dieser Simon Klopha der zweite Bischof in dieser Reihe gewesen sein soll (nach dem schon vom Galater-Brief her bekannten Jakobus), während man doch bis zum Barkochba-Krieg hin fünfzehn solcher nach einander folgender vorstehender Presbyter zu Jerusalem kannte, zählte und aufzählte.

Allerdings mag bei diesem Zählen das 2 + 7 in der „Bischofs“-Reihe bis zu der Zeit, wo endlich und zuerst ein geborner Heide an die Spitze der Gemeinde trat (ib. IV, 5. §. 5), seine Rolle spielen, und selbst die Art der Namen hat Etwas, was davor warnen muss, auch auf diese sein wollende Tradition über Bischöfe aus der Urzeit viel zu geben [1]). Aber es liegt doch dieser Construktion das Bewusstsein zu Grund, dass schon eine ziemlich grosse Zahl von vorstehenden Presbytern in der jerusalemischen Gemeinde dagewesen war, ehe es zu der grossen Neuerung kam, dass ein Heidenchrist der Nachfolger an der heiligen Stätte Israels wurde. Wollten wir nun auch gleich Eusebius im Chronicon das 9te Jahr des Trajan schon für dies Martyrium, die zugehörige Verfolgung ansetzen, so würde doch die Seltsamkeit bleiben, dass von Anfang an (also c. 35 u. Z.) bis 108 n. Chr., in c. fünf und siebenzig Jahren nur zwei, von 108 bis 133 u. Z., also in c. fünf und zwanzig Jahren sogar

1) Justus, der 3te, ist der Ehrenname des 1sten, des Jakobus, schon bei Josephus ὁ δίκαιος genannt, — Zacchäus, der 4te, gemahnt an das Luk.-Ev. und die Clementinen, — ein Johannes wird gerade der 7te, die Matthias- und Philippus-Namen erinnern sehr an die Apostel-Geschichte, die Repetition des Justus, als 11ten, ist auch auffallend, die Benjamin und Levi (der 6te und 12te gerade) wenigstens sehr leicht zu haben.

Digitized by Google

dreizehn Bischöfe in Jerusalem waren, d. h. dass die lange Reihe von verblichenen Gemeinds-Vorständen Jerusalems von Anfang an bis zu Bar-Kochba's Zeiten hin sich so unendlich ungleich vertheilt haben sollte. Kurz die nähere Bestimmung, dieser Simon Klopha war gleich der zweite in der Reihe, ist völlig unhaltbar, sie begreift sich auch völlig als eine Fiktion zur grössern Ehre dieses Verwandten, Bruders oder Vetters Jesu Christi, der sofort nach dem andern „Bruder des Herrn" eintreten musste. Wir behalten nur das Geschichtliche übrig, dass er aus dem Geschlecht des Alphaeus oder Clophas stammend, wirklich ein solcher Verwandter Jesu war, wirklich später der jerusalemischen Gemeinde vorstand, und dann Jesu auch im Sterben durch die Kreuzigung so merkwürdig verwandt wurde, und diese Merkwürdigkeit erfolgte unter Trajan, unter dem Proconsul Atticus im c. 120ten Jahre des Lebens Jesu Christi selbst, p. Ch. n., und bis zu diesem unvergesslichen Ereigniss der Wiederholung der Kreuzigung Christi an einem seiner Verwandten, bis dahin hat man nie von der verderblichen Gnosis gehört. Das sagte die eine palästinensische Tradition dem Hegesippus. Eine andere aber wusste von einer sehr langen Aufeinanderfolge von jerusalemischen Vorständen aus der Beschneidung bis auf Bar-Kochba hin; und begann man diese zu zählen (nach 2 + 7) und dann auch aufzuzählen, so wurde nun der Simon Clopha, feierlicher Symeon genannt, für Hegesippus wenigstens nothwendig der zweite und das 120te Jahr sein Lebensalter.

Haben wir uns hiernach jenen Consular Atticus im Proconsulat von Syrien als unmittelbaren Vorgänger des Adrians zu denken, der im letzten Jahre Trajans dort eintrat (vgl. Spartianus vit. Hadr. c. 4), oder doch in der Procuratur von Palästina unmittelbar als den jenes Lusius Quietus, der dazu von Trajan nach dem offenen Hervorbrechen der Empörung in Palästina eingesetzt wurde (Dio 68, c. 25), so passt auch die Art, wie Simon getödtet wurde, nicht blos völlig, sondern nur zu dem empörerischen Zustand, in welchem wir Palästina in den letzten Jahren Trajans, und nur in dieser Zeit, in Bausch und Bogen geredet c. 115 bis 120 p. Ch. finden [1]). Die Kreuzigung ist eine exor-

1) Dass die besondere Christen-Verfolgung, welche Trajan über Sy-

Digitized by Google

bitante Strafe, die gewöhnliche für die *confessores* unter Trajan liegt in dem einfachen *duci jussit*, einfache Enthauptung; die Kreuzigung wird gegen empörerische Sklaven, gegen Rebellen, wirkliche oder vermeintliche angewendet. Möglich ist es nun recht wohl, dass Simon Clopha, eben weil er mit seinen Jesu-Messias-Gläubigen nichts von der beabsichtigten Empörung wissen, sich nicht mit „Gut und Blut" anschliessen wollte, echt jüdisch perfid als ein offener Empörer, der ja fort und fort einen andern „König" bekannte und proklamirte, denuncirt wurde; wir hätten denn auch diesen Zug geschehener Denunciation bei Hegesipp bewahrt. Aber in jedem Fall ist er als das Haupt einer der Rebellion besonders verdächtigen „Juden"-Genossenschaft von den Römern angesehn, und wir müssten selbst diesen speziellen Zug der Kreuzigung, d. h. gerade das Merkwürdige und besonders Unvergessliche bei diesem *supplicium* aufgeben, wenn wir nicht diese letzte Zeit Trajan's, diesen Empörungs-Zustand Palästina's dafür auffassen [1]), wirklich circa 120 p. Ch. als Chronologie für Simon's Marter und zugleich die ungefähre Zeit festhalten wollten, bis wohin die Kirche von keinen ἀκοαῖς ματαίαις befleckt, bis wohin man auch in Palästina von keiner häretischen Gnosis gehört hatte.

Diese eine chronologische, ungefähre Angabe der palästinensischen Ueberlieferung wurde aber von der Person des zu feiernden, des so hoch, gleich unmittelbar nach dem Grössesten, dem Jakobus zu stellenden Simon, der im Leben als Clopha Sohn und durch die Kreuzigung Jesu so verwandt war, um so eher angezogen, verschmolz um so eher mit ihr, als ja nun doch noch

---

rien oder gar in aller Welt ausgeschrieben haben soll, in seinem 8ten oder 9ten Jahre, eine blosse Fiktion ist, ursprünglich nur zu Gunsten des Martyriums von Ignatius, wie es die Pseudo-Ignatius Briefe angeben und verlangen, kann nicht mehr zweifelhaft sein. Vergl. schon Hilgenfeld, Ap. V. S. 210 f. gegen die angebliche allgemeine Christen-Verfolgung. Aber auch die in Syrien fällt in sich zusammen, da Ignatius 115 u. Z., als Trajan in Antiochia überwinterte, in Folge des Erdbebens in diesem Jahr Märtyrer wurde, d. h. in Antiochia selbst ein Opfer der Volkswuth danach geworden sein wird. Ueber Jahr und Veranlassung s. Clinton Facti Romani a. a. O.

1) Vgl. Francke, zur Geschichte Trajan's S. 552.

Digitized by Google

chronologische Bestimmung genug übrig blieb: „unter Trajan und dem Consular Atticus."

Löst sich aber so auf's einfachste, ja wohl nur so in dieser wunderlichen und doch unmöglich rein mythischen Erzählung die Fiktion oder auch blose Confusion von dem geschichtlichen Kern, so werden wir um so zuversichtlicher nach Hegesippus Wissen c. 120 p. Ch. als die Zeit zu betrachten haben, bis zu welcher die Unschuld der Kirche noch von keiner Gnosis getrübt war, die Zeit „des Primus in Corinth", bis zu welcher noch Alles wohl stand, und zugleich die jenes dogmatisch noch so harmlosen Gemeinde-Zwistes, welcher den Brief von Rom aus veranlasste. Irenäus und Eusebius haben sich also zwar nicht gegen den Ausdruck, aber doch gegen den Sinn ihres Gewährsmannes durch die Anziehungskraft des gefeierten Clemens-Namens in jener „Urzeit" der römischen Kirche vom Ende Trajan's bis zum Anfang desselben zurückziehen lassen, mitgetrieben von den angegebenen Bedürfnissen oder Postulaten des kirchlichen Kanon ihrer Zeit.

2) Noch unmittelbarer spricht sich die Zeit unseres Briefes durch sein Verhältniss zu dem nach Barnabas genannten Traktat der alexandrinischen Urgemeinde aus. Jede nähere Betrachtung lehrt, dass beide in dieselbe Zeit gehören, als die dualistische Gnosis noch nicht da war, aber doch hart vor der Zeit ihres Hervorgehens. Der Barnabas-Brief ist schon auf dem Weg dazu, steht gleichsam auf dem Sprung zum Uebergang auf die eigentliche Gnosis, die nur im weiteren Verfolg des hier eingeschlagenen Weges besteht, das fleischliche Judenthum geistig zu überwinden. Er steht so schon gleichsam mit einem Fuss in dieser Zeit, etwas näher als der Clemens-Brief, aber naturgemäss, weil in Alexandrien entstanden; also doch möglicher Weise ganz in derselben Zeit mit diesem. Dies hat Hilgenfeld gewiss mit vollem Recht gezeigt [1]), und dann auch consequent daran festgehalten, so dass er bemüht ist, den Barnabas-Brief nun ebenfalls mit dem, „zu Clemens Zeit" an die Corinthier geschriebenen, „an's Ende des ersten Jahrhunderts, in keinem Falle später als

1) Ap. V. S. 91 f.

Digitized by Google

in den ersten Anfang des zweiten" [1]) zu stellen. Gewiss, einige wenige Zeit mögen oder können die beiden Denkmale der letzten Zeit vor der dualistischen Gnosis auseinander liegen, so viel als zwischen c. 95 und c. 100 liegt, — zehn, zwanzig oder noch mehr Jahre unmöglich. Die Chronologie des Barnabasbriefes ist wesentlich auch die des Clemensbriefes. Wie stellt sich nun hiernach die Sache?

Die für den Barnabasbrief chronologisch entscheidende Stelle findet sich Kap. 16. Hier will der christliche Hellenist zeigen, dass die Juden ganz verkehrter Weise auf den äussern Tempel so viel gegeben haben, ihn fast heidnisch Gott gleich setzten. Den wahren Tempel Gottes, den Tempel der Herrlichkeit machte vielmehr erst die Gemeinde Christi aus. Dies führt er so aus, dass er zuerst die Eitelkeit jedes Bauens a) eines äussern Tempels und b) auf einen solchen zeigt. Zu a) sagt er: „Gott verwirft einen jeden Tempelbau solcher Art selbst"; vgl. Jes. 40, 12. 66, 1: „„was wollt ihr mir einen Tempel bauen? Der Himmel ist mein Thron"". Zu b): Weiter heisst es nun wieder (Jes. 49, 17): „„„Siehe, die diesen Tempel zerstört haben, sie selbst (*αὐτοὶ*) werden ihn wieder aufbauen"". Das geht in Erfüllung (*γίνεται*). Denn weil sie Krieg führten, wurde er von den Feinden zerstört: jetzt werden ihn auch die Diener der Feinde selbst wieder aufbauen (*καθηρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν γὰρ καὶ αὐτοὶ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσι*)".

Die Tempelzerstörung nach dem jüdischen Krieg ist also vorausgesetzt. Aber hier beginnt auch schon der Widerstreit. Man hat das „jetzt" (*νῦν*) zu dem Vorausgehenden, zu der Tempelzerstörung ziehen wollen, wonach dann der Verfasser als apostolischer Mann, als Barnabas selbst herauskommen könnte (Galland. A.). Das Affectirte nicht blos, sondern dem Zusammenhang, dem, was erfüllt dargestellt werden soll, Widersprechende einer solchen Structur leuchtet ein (Hefele A.), und es fragt sich nur, wer die Diener sind, die jetzt, wo der Verfasser spricht, den Tempel wieder aufzubauen im Begriff sind, oder

1) A. a. O. S. 36 f.

wie dies aufbauen gemeint sei. Der nächste Gedanke ist: es sind die Bauleute eben der Römer, die ihn zerstört haben, die also im Begriff sind, den Tempel neu zu bauen, und so wird er auch fertig werden. Diess geht dann auf Hadrian, der den Tempel wieder aufbaute, aber dem Jupiter Capitolinus zu Ehren (Dio 59, 12). Da dies nun nach der gewöhnlichen auch von Münter vertretenen Ansicht vor dem Judenaufstand des Bar-Kochba c. 132 u. Z. fällt, die Ursache davon war, so ist es eine alte, weit verbreitete Annahme, der Barnabasbrief falle in die letzten Zeiten Hadrians [1]).

Andere dagegen (Menardus an der Spitze) glaubten, den ganzen Passus geistig verstehen zu müssen: sie, die Christen, seien es jetzt, welche den Tempel wieder aufbauen würden. So auch Hefele [2]) und nach ihm Hilgenfeld (S. 28. 33). Man macht dann die „Diener ihrer Feinde" zu Unterthanen derselben und erkennt so Christen darin. Ist dies so, dann würde eben an den Wiederaufbau des Tempels durch Hadrian in dem Brief noch nicht gedacht sein, und Hefele nimmt dies so gar als

---

1) Auch ich schloss mich Evang. Marcions S. 176 dieser Ansicht von Hug, Neander, Winer A., „cf. Hefele (Patr. Ap. 1839. p. VI.)" an, „der Brief scheine schon [wenigstens] aus den letzten Zeiten Trajan's zu stammen". Wie hat nun Hilgenfeld Ap. V. S. 37 bemerken können: „am weitesten ginge ich, wenn ich den Brief unter Berufung auf Hefele [nein auf Hug u. s. f., denn Hefele war schon 1839 schwankend] aus Hadrian's Zeiten" stammen lasse; es werde wohl heissen „Trajan's". Er findet zwar noch nachträglich (S. 308) nach m. S. 260, dass ich allerdings bestimmt Hadrian's Zeiten verstehe, aber wie war ich auch S. 176 nur misszuverstehen, da es ja bei Hefele a. a. O. breit genug heisst: *plerique epistolam nostram Alexandriae extremis Hadriani temporibus . . . confictam putarunt.* Dazu muss Hilgenfeld in dem Augenblick, wo er dieses schrieb (S. 37) ganz vergessen haben, was er kurz vorher bemerkt hatte (S. 28), dass noch Köstlin (Urspr. der synopt. Evv. 1853. S. 121) bestimmt, Hase (K. G. ed. VI. S. 36) als wahrscheinlich die Stelle vom Tempelbau der Aelia Capitolina verstehen. Oder wusste Hilgenfeld nicht, dass dieser ganz gewöhnlich in's Jahr 131 u. Z. gelegt wird? S. Clinton Fasti Rom. I, p. 118. Wozu so eilig?

2) In der neuen Bearbeitung des Briefes. Tüb. 1840. S. 115 f. 139 f.

Digitized by Google

sicher an. Der Verfasser jenen erlebend müsste auch bestimmt davon gesprochen, gesagt haben „auch so würde das Wort bei Jesaia nicht erfüllt, sondern erst durch die Christen". Also könne der Brief nur vor 119 n. Chr. geschrieben sein, wohin man auch den Tempelbau unter Hadrian verlegt hat (Chron. Pasch. p. 254 A.). Diesen Schluss findet die neueste Betrachtung des Briefes unbegründet, um so begründeter aber die Auffassung der Stelle selbst. „Es beruhe auf einem Missverständniss der Stelle, wenn Köstlin die Diener der Tempelzerstörer auf wirkliche Werkleute beziehe, dagegen entscheide vollkommen der Zusammenhang. Unmöglich könnten diese Diener andere sein, als die, von denen sofort gesagt werde, „es wird gebaut werden im Namen des Herrn"; es sei also, wie es am Schluss heisse, der geistige Tempel, der für den Herrn durch die Gläubigen „aus der Heidenwelt" gebaut werde, gemeint, „also nicht entfernt ein Jupitertempel". Doch ich fürchte, es ist hier allzu zuversichtlich und eilig zugleich geurtheilt. — Verfolgen wir den obigen Gedankengang weiter, so sagt der Verfasser zu b) noch sofort dies: „Auch ist geoffenbart, dass die Stadt und das Volk Israel in Feindeshand gegeben werden solle, wie es heisse [unbekannt in welchem Apokryphum] „„der Herr wird in den letzten Tagen die Schafe der Heerde und ihren Thurm zum Verderben übergeben"". Und es ist geschehen, wie der Herr gesagt hat". Es ist also eitel auf einen solchen Tempel zu bauen, der zerstört wird und wenn er auch nach Gottes eignem Orakel wieder aufgebaut wird, dann geschieht dies gar zum Ruin des Volkes.

Nun geht der Verfasser zum zweiten Punkt über, zu zeigen, dass erst in den Christen ein wahrhaftiger Tempel sich erbaue, der wahre Tempel Gottes zu finden sei. „Untersuchen wir also, fährt er nach jener apokryphen Schriftstelle fort, ob es einen Tempel Gottes giebt. Ja es giebt einen: da nämlich, wo ihn Gott herstellen heisst [Gott selbst, der nach Jes. 40, 12. Jes. 66 einen äussern Tempel gar nicht gewollt hat]. Denn es heisst [Dan. 9, 24 f.] „„es wird ein herrlicher Tempel Gottes erbaut werden im Namen des Herrn"". Ich sehe also, dass es einen Tempel giebt. Wie wird er aufgebaut werden? Höret!" Und nun folgt die schöne Erörterung, wie der herrliche, der wahr-

Digitized by Google

haftige Tempel Gottes im Namen „des Herrn", ja im Herrn Jesus Christus durch die an ihn Glaubenden erbaut wird.

Ich glaube, es bedarf kaum eines Wortes Zusatz, dass dies die Gliederung, der Zusammenhang des denkwürdigen Abschnitts ist, den auch die neueste Bearbeitung verkannt hat. Ausdrücklich genug sind jene zwei Theile markirt: 1) Dass es eitel und falsch sei, einen Tempel zu bauen, oder auf ihn zu bauen. Da liegt er im Schutt, euer Heiligthum, euer Gott, sagt der Christ, der Steintempel, den Gott selbst gar nicht gewollt hat; ganz wie er es vorausgesagt hat, ist er zerstört. Ja es ist auch vorausgesagt, dass die Zerstörer selbst (αὐτοί) ihn wieder aufbauen werden: auch das geht in Erfüllung; aber wie? Seht ihr nicht die Diener der feindlichen Weltmacht selbst, die ihn zerstört hat, im Wieder-Aufbau begriffen? Ja wohl, aber nicht für den Gott, dessen Thron der Himmel ist [sondern für einen wirklichen Götzen], und es gehört dies Beides, Zerstörung und dieser Wieder-Aufbau (zur Schande, zum vollen Ruin des Gott nicht hörenden Volkes) zusammen zur Erfüllung des einen Orakels, „dass Stadt und Volk solle übergeben werden". Denn gerade durch diesen Wieder-Aufbau des Tempels, durch die Diener des Kaisers (Hadrian), zur Ehre des Jupiter Capitolinus, wurde die Stadt zu einer römischen, der Aelia Capitolina; gerade dadurch wurde die Stadt selbst in Feindeshand übergeben, das Volk vernichtet. — Was heisst es also, wenn der Verfasser jetzt 2) mit dem ausdrücklichsten „Fragen wir also, ob es einen Tempel Gottes giebt" fortfährt? Es fragt sich hiernach, will er sagen, ob es denn wirklich einen Tempel giebt, der in Wahrheit Gott gehört, da dieser Tempel in den Augen und nach dem Willen Gottes sowohl in seiner Zerstörung als diesem Wieder-Aufbau, der nur zum vollen Ruin der Stadt und des Volkes gereicht, blos ein sein sollender, blos sogenannter war? Ja wohl, es giebt einen wahrhaftigen „Tempel Gottes", den von Daniel verkündigten herrlichen, der aber nur „im Namen des Herrn" (J. Chr.) sich erbaut und sich auch wirklich zu erbauen im Begriff ist, ja nun auch bald (c. 4. 15) vollendet sein wird, wenn der Herr kommt.

Hefele und Hilgenfeld scheinen mit einem Wort den

Digitized by Google

ganzen Zwischensatz zwischen „zerstört wurde er; und jetzt bauen ihn die Feinde wieder auf" und den Worten „es ist geschrieben (Dan. 9, 24 ff.) vom herrlichen Tempel Gottes" ganz übersprungen zu haben; jedenfalls ist er da noch unverstanden geblieben, jedenfalls das ausdrückliche „die Zerstörer selbst werden ihn aufbauen" in Weissagung und Erfüllung unterdrückt, die ausdrückliche Markscheide zwischen den beiden Gliedern der Erörterung (ζητήσωμεν οὖν, εἰ ἔστι ναὸς θεοῦ) ausser Augen gesetzt, beide verschiedene Theile in einen Knäuel confundirt.

Mit andern Worten, es kann wohl und muss Alles, was Hilgenfeld hier gegen Köstlin gesagt hat, geradezu umgekehrt werden. „Es ist ein Missverständniss, gegen das der Zusammenhang vollkommen entscheidet". Nicht entfernt ist bei den „Dienern der Zerstörer" an Christen zu denken, ganz abgesehen davon, dass das schon an sich eine miraculöse Bezeichnung wäre: „die Christen sind Diener der Feinde Israels". Das soll heissen „Unterthanen der Römer? Als wenn sie in dieser Eigenschaft den herrlichen Tempel Gottes bauten, und als wenn die Juden nicht gerade so gut die „Diener der Feinde" wären.

Köstlin hat mit den meisten Frühern ganz das Rechte getroffen, wenn auch noch nicht näher bemerkt, dass es sich bei dem Verfasser keineswegs um eine blose ironische Bemerkung handle, sondern um die ernsteste Hinweisung darauf, wie Beides, Zerstörung des Tempels und dieser Wieder-Aufbau durch dieselben [römischen] Hände gerade zum Ruin der Stadt und des Volkes Israels gereiche ganz gemäss der Verkündigung Gottes.

Der Brief ist also geschrieben, als Hadrian schon den Neubau des Tempels, den Ausbau Jerusalems zu einer Aelia Capitolina geboten, ihn in's Werk zu setzen begonnen hatte [1]). Wann war das der Fall?

---

1) Hiernach kann die andere Stelle, worauf Hilgenfeld (S. 36) nun seine ganze Chronologie für den Brief aus äussern Kriterien bauen will, wohl kaum noch in Betracht kommen. Kap. 4 sagt der Verfasser: „*et illud intelligite, cum videritis tanta signa et monstra in populo Judaeorum, et sic illos derelinquit*". Dies „furchtbare" im Volk der Juden geht gewiss auch auf die Zerstörung Jerusalems; in *videritis* liege aber „offenbar" dass die Leser dies selbst noch erlebt haben, oder wie es

Wir schwanken zwischen zwei entlegenen Angaben, der gewöhnlichen (von Clinton adoptirten) und der (von Hefele und darnach auch von Hilgenfeld adoptirten) vom Chron. Pasch. Alexandr., zwischen 131 und 119 u. Z. Die Wahl erscheint schwer, um so schwerer, als die Quellen über diesen Theil der römischen Geschichte so fragmentarisch sind, und man hier auf keine der bisherigen Darstellungen ganz sich verlassen darf, unmittelbar auf die Quellen oder doch ihre vereinzelten Ausflüsse zurückgehen muss. — Das Chronicon Alexandr. nun ist voll von Verstössen und Willkürlichkeiten, aber es beruht auch manchmal auf ganz guten, alten Quellen. Die entgegengesetzte Ansicht stützt sich aber nur auf Dio Cassius' Angabe (69, 12): „nachdem (Aelius) Hadrian statt Jerusalems eine eigene Stadt, die er auch Aelia Capitolina nannte, und an die Stelle des Tempels Gottes einen andern Tempel dem Jupiter gebaut hatte, erhob sich ein nicht kleiner und nicht kurzer Krieg. Die Juden hielten es nämlich für einen Gräuel, dass Ausländer ihre Stadt bewohnen und ein fremder Gottesdienst daselbst eingeführt werden solle. Sie hielten sich zwar ruhig, so lange Hadrian in Aegypten und dann zum zweiten Mal in Syrien sich befand, nur fertigten sie die Waffen, die sie als Tribut liefern mussten, absichtlich minder brauchbar. Sobald er sich aber entfernt hatte, fingen sie eine offene Empörung an, und besetzten geeignete Punkte u. s. f.

Nach dieser Darstellung scheint es allerdings kein Zweifel zu sein, dass der Bau von Aelia Capitolina 1) der unmittelbare Grund vom Aufruhr war und 2) etwa begonnen wurde, als Hadrian in Aegypten (auf seiner Rundreise) sich befand — das war im 14ten Jahr Hadrian's 130 u. Z. —, worauf er 131 nach Syrien kam. Es ist also nur nicht recht klar, wie man ein so scheinbares Datum ganz zur Seite lassen konnte.

Man darf aber nicht vergessen 1) dass Dio ausdrücklich sagt „nachdem er hatte erbauen lassen (*οἰκίσαντος*, *ἀντεγεί-*

---

hernach schon weiter heisst „die Leser im Ganzen". Dies Ergebniss sei weit sicherer u. s. f. Was man doch nicht Alles sehen kann! Ja wohl auch geistig kann man sehen, auch Nicht-Gesehenes erleben.

Digitized by Google

φαντος), nicht, wie es gewöhnlich genommen wird „indem er erbauen liess“ (οἰκίζοντος); und 2) dass wir auch in diesem Kapitel lediglich den Auszug des Xiphilinus aus Dio haben. Wer weiss also welcher Pragmatismus der Kürze den Epitomator zum Zusammenziehen beider Fakta, des Bauens der Stadt und der Erhebung des Krieges, bewogen hat.

Andererseits ist auch des Chron. Pasch. Angabe (ed. du Cange p. 253 f.), wie sie da ist, unrichtig: „Hadrian (im dritten Jahr seiner Regierung, Coss. Hadriano et Rustico [1]) kam nach Jerusalem und nahm die rebellischen Juden gefangen, — zerstörte den Judentempel in Jerusalem, legte Thermen an, theilte die Stadt in sieben Quartiere und legte der Stadt seinen Namen bei“. Hadrian war 119 u. Z. nirgends als in Italien (Dio 69. 8), nachdem er 118 erst dahin über Illyricum von seinem ersten Aufenthalt in Syrien hergekommen war (Spart. Hadr. c. 5), und erst 120 beginnt er seine Reise, die ihn dann 130 nach Aegypten führt. Es ist also sehr ungerathen, sich ohne Weiteres auf diese fehlerhafte Chronologie zu beziehen.

Aber ich glaube in beiden Angaben stecken Fehler und Richtiges. Dio wird ganz richtig den Beginn des Krieges angegeben haben, „als Hadrian nicht mehr in Aegypten und in Syrien war (131 u. Z.) und das Chronicon wird auf eine richtige Quelle hin den Anfang bestimmt haben, wann Hadrian die Stadt und den Tempel neu bauen liess, nur dass es irrig dazu den Hadrian persönlich anwesend sein lässt und davon wissend, dass dieser Tempelbau der eigentliche Grund des Aufruhrs war, diesen auch schon präoccupirt.

Ja ich glaube, aus Xiphilin's Auszug ist es nach Massgabe der Natur der Sache nach herauszulesen, dass die Juden über den Tempelbau schon längst vor 131 geknirscht hatten; schon 130 hätten sie gern zu den Waffen gegriffen, wenn der Kaiser nicht zu nahe — in Aegypten — gewesen wäre. Und mit dem

---

1) Derselbe Rusticus, unter dessen späterer Präfektur zu Rom Justin Märtyrer wurde, derselbe, welcher den Epiphanius zu der lieblichen Angabe verleitet hat, Justin sei schon unter Hadrian Märtyrer geworden, die dann wieder die Geschichte mit dem Geburtsjahr Justin's bereichert hat. S. a. a. O. III.

Digitized by Google

Neubau eines Tempels, wie das Wunderwerk in Jerusalem gewesen war, mit dem Neubau einer Stadt wie Jerusalem geht es so rasch nicht. Anfangs mochten die Juden auch dem Beginnen ruhig zugesehen haben. Erst als der Tempel sich vollends erhoben — und, dürfen wir wohl hinzu denken, als der Gräuel der Verwüstung, der Jupiter, aufgestellt, der „neue Gottesdienst", wie Dio sagt, eingeführt war: da war es nicht mehr zum Aushalten, da zuckten sie das Schwert, nur durch die imponirende Nähe Hadrian's noch niedergehalten, bis er aus dem Bereich war und nun der Aufstand gegen den Götzen-Gräuel allgemein wurde.

Man könnte denken c. 10 Jahre, von 119 bis c. 129, sei ein zu langer Zeitraum für einen Kaiserbau; man könnte aber auch das gar nicht zu lang finden, vom Anfang des Baus, bis zur Vollendung, der Dedicatio, der Aufstellung des Gottes selbst. In jedem Falle scheint die Zahl des Chronicons hierfür — freilich auch nur hierfür — um so weniger willkürlich aufgegriffen, als ja Hadrian gleich bei'm Beginn seiner Regierung den Plan gefasst haben wird, das rebellische Judenvolk völlig zu bändigen, gleichsam zu entjuden, dadurch dass ihre Stadt seine, ihr Tempel der Tempel Roms, der des Jupiter Capitolinus wurde. Denn Hadrian war, als Trajan (auf dem Rückweg von dem empörten Asien und Palästina) starb, Proconsul gerade von Syrien und so Oberherr über Palästina. Spart. Hadr. c. 4 [117 u. Z.] *quinto Jd. Aug. die legatus Syriae (Hadrianus) literas adoptionis* [die Bestimmung zum Nachfolger] *accepit; tertio Iduum earundem . . excessus ei Trajani nuntiatus est;* und dass Hadrian zur Zeit seines Kaiserwerdens zu Antiochia war, sagt auch Dio 68, 33. 69, 2. Wirklich aber kochte und gährte es ja in dem Volke unter Lusius Quietus' Hand als Hadrian Kaiser wurde. Spart. Hadr. c. 5: *Aegyptus seditionibus urgebatur, Lycia denique ac Palaestina rebelles animos efferebant.* Und dies empörerische Palästina stand gerade ihm am nächsten. Schon hiernach lässt sich von der Friedensliebe des Hadrian erwarten, dass er baldigst das schwierige Volk durch eine friedliche Radikalkur zu heilen suchte [1]),

1) Auf dies friedliche Verhältniss im Anfang des Hadrian deutet

Digitized by Google

den zerstörten Tempel, die zerstörte Stadt herzustellen, aber als Roms Eigenthum, und so die Juden aufs versöhnendste zu romanisiren.

Hiernach erscheint das Consulat des Trajan und Rusticus ganz als der nicht gerathene, sondern durch eine Quelle gebotene Anfang des trajanischen Tempelbau's, der freilich nach seiner Vollendung und Einweihung die entgegengesetzten Früchte brachte, statt friedlich anerkennender Unterwerfung, einen neuen, den letzten, furchtbarsten Aufruhr.

Völlig zweifellos aber wird es, dass Hadrian von Anfang an sehr bemüht gewesen ist, die Juden an sich zu fesseln, durch einige neu bekannt gewordene jüdische Nachrichten aus jener Zeit. Er gab zuerst (noch im Jahre 117 u. Z.) dem dringenden Wunsch des Volkes, seinen Tempel wieder erbauen zu dürfen, nach, man erhob dazu auch eine Collekte [1]). Doch diese Erlaubniss nahm der Kaiser bald wieder unter dem oder jenem Vorwand oder durch Bedingungen zurück, die sie unerfüllbar machten, wie die, den Tempel an einem andern Orte aufzurichten [2]), sei es weil nun die Samaritaner eifersüchtig und aufgebracht wurden, wie Einige annehmen, oder weil er mit Recht fürchtete, diese von den Juden so leidenschaftlich betriebene Erbauung des alten Tempels, die völlige Wiederherstellung desselben als solchen würde nur ein neuer Empörungsbau werden. Die Juden waren durch diese Vereitlung in Harnisch gerathen, wurden aber von dem besonnenern Nasi Rabbi Josua beschwichtigt, bauten aber nun nicht mehr selbst [3]).

Hiernach gewinnt denn auch eine — wahrscheinlich aus jüdischen Quellen entlehnte — Nachricht bei Epiphanius (De ponder. et mensuris c. 16) ihre Erklärung. „Im 47ten Jahre nach Jerusalems Zerstörung [also präcis 117 u. Z.] hätte Adrian die Absicht gehabt, die Stadt wieder aufzubauen ausser dem Tem-

---

auch eine Münze (Basnage histoire des Juif's VII p. 357. Münter S. 32. Grätz S. 149): Judäa eine auf's Knie gesunkene Frau., die Hadrian aus ihrer gesunkenen Stellung aufrichtet.

1) Genesis Rabba c. 64 bei Grätz S. 149 f.

2) Ib. bei Grätz S. 151 f.

3) A. zuletzt a. O.

Digitized by Google

pel". Diesen sollten anfangs die Juden selbst aufbauen dürfen; er selbst begann dies Werk erst einige Jahre nachher.

Alle diese fragmentarischen Notizen sachlicher und chronologischer Art schliessen sich zu der Gewissheit zusammen: 117 u. Z. stand Adrian auf's friedlichste mit den Juden, nach Beschwichtigung der Empörung unter Trajan; er begann ihre Stadt neu zu bauen, erlaubte ihnen selbst, den Tempel wieder aufzubauen; 118 u. Z. begann er diese Erlaubniss als zu gefahrdrohend rückgängig zu machen, und 119 u. Z. legte er nun selbst die Hand an dies Werk der Pacification, wie er dachte, bis c. 130 die Dedicatio des erbauten Heiligthums an den Jupiter Capitolinus den glimmenden Groll, den verhaltenen Grimm zum Ausbruch brachte.

Mag also auch das Chronicon Alex. sonst noch so viel Irrthum enthalten, in dieser Angabe speciell des dritten Jahres von Adrian ist wie in der Spreu eine Perle bewahrt. Die Angabe entspricht völlig der Natur der Sachlage, den freilich indirekten Angaben von Römern, Christen und Juden, und widerspricht auch am Ende Dio nicht, und die gewöhnliche hat jeden Boden verloren [1]).

Hiermit aber haben wir nun die engste Zeitbestimmung, in welcher der alexandrinische Christ (Ep. Barn. c. 16) die Worte des Hohnes weniger als des bittersten Ernstes an die Juden richtete: „Ja Gott hält sein Wort: er lässt euern Tempel zerstören und von den Zerstörern selbst wieder aufbauen, aber nur zum Ruin für euch!" Er hat also „in keinem Falle" früher als nach 119 u. Z. geschrieben. Aber auch nicht viel später — nämlich zu der Zeit, als der Tempelbau noch nicht weit gediehen war, aber doch schon so viel feststand „sie werden ihn wieder aufbauen", der Anfang ist gemacht und der Kaiser wird es durchführen, — ja es wird so sein, — aber wie! Und sollte man noch irgend zweifeln, ob das Chronicon Alex. hier allein das Richtige gebe, so würde schon die Dogmengeschichte, nachdem sie sich chronologisch auch über diese dunkelste Zeit immer mehr gelichtet hat, gegen die gewöhn-

---

1) Wie auch Grätz S. 512 behauptet, ohne dass es bei ihm zur rechten Klarheit in der Sache gekommen wäre.

Digitized by Google

liche Annahme, erst kurz vor dem Bar-Kochba-Aufstand habe Adrian den Bau begonnen, nämlich gleich in feindseliger Absicht oder gar erst nach der Besiegung Bar-Kochba's, entscheidend werden. Der Barnabasbrief kann gar nicht c. 130 geschrieben sein, da er noch von keiner dualistischen Gnosis weiss und diese doch schon c. 135 sogar zu Marcion's Lehre gereift war, und um so weniger dieser alexandrinische Traktat, als gerade Alexandrien und Aegypten der Hauptheerd christlichen Dualismus geworden ist, während keine Spur von Beziehung darauf in dem Briefe sich findet. D. h. nun in Einem: das Chron. Alex. ist mit seinem bestimmten Jahr 119 für den Beginn des hadrianischen Tempelbau's in vollem, in alleinigem Recht, und der Barnabasbrief kann vor 119 nicht darauf hingeblickt haben, nicht dagewesen sein. Also, müssen wir nun hinzufügen, ist auch der römische Corinthierbrief, der mit dem Barnabasbrief wesentlich in dieselbe Zeit durch Alles sich stellt, „in keinem Falle" lange vor 119 u. Z. entstanden, und Hegesippus indirekte Angabe von c. 120 p. Ch. für Primus' Zeit und den Brief an die noch dogmatisch harmlos gebliebene Gemeinde bestätigt sich durch diese unverkennbare Parallele völlig.

3) Doch wir haben ja für den Brief selbst und durch ihn selbst noch ein unmittelbares chronologisches Datum, das hier völlig entscheidend wird. Und es ist nur merkwürdig, wie dies Moment, zugleich diejenige literarische Merkwürdigkeit in der alten christlichen Schrift, wodurch sie einzig dasteht, von allen ihren Bearbeitern, auch den fleissigsten und neuesten, von Hilgenfeld ganz, von Lipsius so gut wie ganz, ausser Auge gelassen ist, trotz aller eifrigen Erörterungen über den Vogel Phönix und die jenseitigen Welten, worin sich diese alte Christenschrift mit der griechischen Literatur speciell berührt. Freilich denkt man so leicht nicht daran, da diese Merkwürdigkeit des Clemensbriefes von einer theologischen Disciplin erwähnt wird, die den apostolischen Vätern und der Kirchengeschichte unendlich fern zu liegen scheint, — von der Einleitung in das Alte Testament. Der römische Brief hält c. 55 den Corinthiern zur Einprägung der Vaterlandsliebe auch Beispiele von vielen Frauen vor, welche durch Gottes Gnade gekräftigt Heldenthaten verrichtet haben.

So bat „die selige Judith, da ihre Stadt eingeschlossen war, die Vorsteher um Erlaubniss in das Lager der Feinde zu gehen; sie setzte sich in Gefahr aus Liebe zum Vaterland und zu ihrem Volke, und Gott gab den Holofernes in die Hände eines Weibes. Ebenso die herrliche Esther u. s. w.“. Nun weiss aber das ganze A. T. kein Wort von einer Judith und einem Holofernes ausser dem Büchlein Judith in dem griechischen A. T., d. h. unsern, diesen erst aus dem fünften Jahrhundert stammenden Codd. der LXX. Und zwar ist der Clemensbrief die erste Schrift überhaupt, welche von dem Buche Judith weiss. Ist es nun nicht doppelt merkwürdig, wenn Hilgenfeld, der doch die Benutzung A. u. N. testamentlicher Schriften, im Besondern auch apokryphischer und ausserkanonischer, durch die sogenannten apostolischen Väter zu einer Hauptaufgabe ihrer Bearbeitung gemacht hat, nirgends, — selbst bei der umfänglichen Abhandlung über die Citate im ersten Clemensbrief und die Lesart-Abweichungen von den LXX mit keinem Worte dieses merkwürdigsten Citates gedenkt? Und ist es nicht gleich auffallend, wenn Lipsius zwar durch einen Kenner des A. T. wie Hitzig (a. a. O. S. 146) auf die Benutzung des Judithbuches durch seinen „Clemens“ aufmerksam gemacht, dennoch den wichtigen Wink für nichts achtet, da die dort von Hitzig ausgesprochene Ansicht, das Buch Judith setze sich durch das Bethulia als Typus für die Feste des Bar-Kochba, Bitther, in so späte Zeit, der Brief also noch später, allerdings nicht hat einleuchten können. Und wie leicht spricht es sich auch aus, *dubitari nequit quin vir clarissimus in hac temporis definitione erraverit!*

Ja wirklich es ist diese Annahme, das Buch Judith beziehe sich auf Hadrian's Zeit in dieser Gestalt, wenn man will, ein Irrthum, aber ein Irrthum, der eine Entdeckung in sich birgt, die mehr zur Erklärung des Buches Judith beiträgt als alle bisherigen Commentare, und näher zur Entscheidung über den Clemens von Rom führt als alle deutsche und lateinische Literatur über den apostolischen Vater und Urpabst.

Schon De Wette (Einleit. in's A. T. §. 308) hätte Lipsius darauf aufmerksam machen können, dass die Entstehungszeit dieses Theils der LXX „spätestens bis zum Ende des ersten

christlichen Jahrhunderts anzusetzen sei, da weder Philo noch Josephus davon wissen", und eine noch nähere Untersuchung hätte ihn belehren können, was Herr Professor **Hitzig** mir gelegentlich jenes *dubitari nequit* bemerkte, „dass das Buch Judith zwar nicht unter Hadrian, aber doch gar nicht weit davon, nämlich unter Trajan falle, wovon Dio die sprechendsten Beweise gebe". — Und wirklich, man braucht nur die negativen Resultate der neuesten Bearbeitung dieses Apokryphums [1]), welche noch in den Gedanken gebannt ist, „A. T."liches müsse doch vorchristlich sein, und dann nur die urkundlichste und noch vollständigste Geschichte der trajanischen Zeit, Dio Cassius (Lib. 68) zu lesen, um dies alsbald evident zu finden: unter dem Nebukadnezar „Assyriens in Ninive, der grossen Stadt" ist erstens einer der neuen Nabuchodonosor für das heilige Volk, einer der Cäsaren des neuen furchtbaren Weltreiches, des neuen Assyriens, in „der grossen Stadt" — dem gewöhnlichen Ausdruck jener Zeit für Rom [2]) — gemeint, zweitens aber speciell der welterobernde Cäsar oder Nabuchodonosor Trajanus in seinem Kampf mit dem „Mederkönig Arbaxad, d. h. Arbaces", nämlich mit dem neu-medischen oder parthischen Reich der Arsaciden, und in seiner Abordnung eines Legaten mit unbedingter Vollmacht, die empörerischen Juden mit Feuer und Schwert zu vernichten, jenes Lusius Quietus, der wahrlich ein *lictor serpentis* [3]) für das bedrängte Volk Palästina's speciell wurde, um dann von der schönen **Wittwe** Juditha, d. h. der schönen, von allem männlichen Schutz, aber nicht von Gott verlassenen, Gott getreuen Judaea selbst zu Fall gebracht zu werden, so dass die letzte Feste, auf welche die Juden in ihrer verzweifelten Gegenwehr endlich zurückgedrängt wurden, eine Bethul-Ja (Jungfrau Gottes, unbewältigt wie eine Jungfrau) [4]) werden sollte. Lässt hierüber schon Dio keinen Zweifel übrig durch das Ganze seiner Darstellung

---

1) Otto Fridolin **Fritzsche**, Die Bücher Tobit und Judith. Lpz. 1853. S. 125 ff.

2) Vgl. über die Zeit Justins a. a. O. III.

3) חרטר נחש, Henker der Schlange, so schon von Grotius gedeutet s. **de Wette** a. a. O. **Fritzsche** S. 126.

4) So schon von **Bertholdt**, Einl. in's A. T. gedeutet.

Digitized by Google

über den Kampf Trajan's gegen die Arsaciden und dann gegen die empörten Juden sowie durch so viel einzelne Züge sprechenden Zusammentreffens, so zeigt ein näheres Eingehen darauf, die Fragmente von Dio durch die sonstige römische Kunde [1]), wie durch die unmittelbaren jüdischen Nachrichten über diesen zweiten Polemos Palästina's gegen Rom, den Schel Qui[e]tus (קיטוס) [2]) zu ergänzen, nicht nur noch bestimmter, dass im Buch Judith nur poetisch und von jüdisch-patriotischer Phantasie aus ganz dieselbe Geschichte jener Zeit erzählt wird, sondern auch, dass in der That jener furchtbare, so unwiderstehliche *legatus Caesaris*, dieser *lictor serpentis Lusius Quietus*, die letzte Burg der Juden uneinnehmbar lassen musste, dass er bald darauf hingerichtet, und dies jüdische Jubellied auf die Gott gegebene Errettung seines treuen Volkes das Buch Judith präcis Ende 117 u. Z., oder Anfang 118, nicht früher, aber auch nicht später entstanden ist.

Die nähere Nachweisung hiervon wird besser selbstständig gegeben, zur Erklärung des Buches Judith auch in seinem ganzen, namentlich auch geographisch bisher so corrupt erschienenen Detail. Aber sie ist ja hier auch kaum noch nöthig. Entscheidet doch für jede unbefangenere Erwägung allein schon das Datum, dass Josephus (der im Jahr 95 u. Z. sein letztes Buch Antiquitäten geschrieben hat [3]), selbst Josephus noch dies Buch nicht kennt. Das Buch Tobit, ein allgemein-geschichtlich indifferenter Familien-Roman konnte wohl zur Seite gelassen werden, aber eine Erzählung mit dem Anspruch, einen weltgeschichtlichen Krieg darzustellen, der so tief eingreift in die Geschichte seines Volkes, rein unmöglich. Aber dies Geschichtbuch, das ja laut unserem römischen Brief ungefähr in jener Zeit so verbreitet in Rom war, konnte auch ihm nicht unbekannt bleiben, wenn es vorhanden war. Hat er doch selbst die armseligen Stücke in Esther benutzt und angezogen (Antiqu. XV, 6, 1), weil sie ein

---

1) Euseb. H. E. 4, 2. Chron. zu 115. Chron. Alex. p. 253 A. Orosius H. VII, 12. Malalas XI, 352. Eutrop. VIII, 3.

2) Bei Grätz a. a. O. S. 139 f.

3) Im 13ten Jahre Domitians. Antiqu. Jud. XX, 11.

Digitized by Google

Paar Bezüge auf seine historiographische Aufgabe hatten. Das Buch Judith ist also erst nach Josephus' Zeiten, erst nach c. 100 u. Z. entstanden; also, da der Bar-Kochba-Aufstand diesem Buche bei näherer Betrachtung nicht entspricht, geht es speciell auf die Juden-Empörung unter Trajan 116—117 u. Z., — dieselbe Empörung, in deren Beginn jener Simon Clophas als angeblicher Rebell gekreuzigt wurde, und nach deren Beschwichtigung durch Hadrian bald nachher 119 u. Z. der Tempel-Neubau begann, auf welchen der Barnabasbrief hinblickt.

Verfasst ist diese patriotische Poesie, die sich wie Alles von Juden in jener Zeit verhüllen musste, alsbald nach der wunderbar und doch ohne eigentliches Wunder von Gott gegebenen Errettung 118, dabei notorisch in der palästinensischen Landessprache, und wahrscheinlich ist es auch mitten in der Kriegsgefahr, in Palästina selbst entstanden. So aber kann es sehr bald zu den mit äusserster Spannung auf ihre kämpfenden Brüder blickenden Juden des Occidents gekommen und, gefällig wie es ist, alsbald übersetzt sein. So als *novum* noch, aber angethan mit so alterthümlichem Kleid „unter Nebukadnezar, als Ninive noch stand", und scheinbar nur erst jetzt bekannt geworden, kann es jeder den Juden nahe stehender Christ alsbald bekommen und dieser Christ ebensobald den entzweiten Corinthiern auch dies herrliche Beispiel von Vaterlandsliebe daraus vorgehalten haben, sei es in der Ursprache oder übersetzt [1]). Als neu gelerntes aber und besonders interessantes kam es daher auch für ihn vor das ähnliche Beispiel der Esther, während die Spätern schon des angegebenen

1) Es spricht Nichts dagegen, dass der Verfasser des Corinthierbriefes der jüdischen Sprache selbst mächtig, geborner Jude gewesen sei, d. h. zu den gebornen Juden gehörte, die einmal Christen geworden auch paulinisch entschieden waren. Freilich möchte ihn Hilgenfeld (Ap. V. S. 99) gern zu einem gebornen Heiden machen und er thut da wenigstens sonderbar, als wenn heidenchristlich und paulinisch zusammenfiele. Aber wenn auch ein Pauliner, wie c. 4. 41 von Abraham und Jakob als „unsern Vorfahren" reden konnte (vgl. 1 Cor. 10, 1 und Röm. 4 ganz), so ist durch den ganzen Brief auch das Gegentheil nicht ausgeschlossen, am wenigsten durch die gezeigte Kenntniss heidnischer Literatur.

Digitized by Google

Zeit-Vorsprunges wegen die Judith-„Geschichte“ in den LXX vor das Buch Esther gesetzt haben.

Kurz es ist durch Nichts ausgeschlossen, dass das Buch Judith im zweiten Jahr Hadrian's geschrieben, schon im zweiten oder dritten desselben in Rom gekannt war und benutzt wurde. Freilich spricht von dieser Seite aus auch Nichts gegen eine noch spätere Entstehung dieser ersten Judith-Benutzung. Da wir aber aus sonstigen, den oben angegebenen innern Gründen nicht viel über c. 120 hinausgehen dürfen, so ist nun durch den unverrückbaren Terminus *a quo* — 118 u. Z. — für die Zeit des wichtigen Schreibens der Anfang Hadrian's, c. 120 u. Z., höchstens ein Jahr vorher, und kaum ein Jahr nachher entschieden, womit nun die beiden andern Data ebenso völlig übereinstimmen, als die innern Kriterien [1]), wie die Quintessenz der Tradition selbst.

VI. Folgerungen.

1. Da der römische Brief an die Corinthier erst nach der Judith, auch schon Angesichts des adrianischen Neubaus des Tempels, kurze Zeit nach Simon Klopha's unerwartet schrecklichem Martyrium, also über zwei Decennien nach dem geschichtlichen Clemens, unbekannt von wem geschrieben ist, so fehlt es an jeder Nöthigung dazu, ihn noch als ein officielles Schreiben

---

1) Zu dieser Zeit passt nämlich 1) Alles, worin der Brief auf die Vorzeit und Urzeit Corinths hinblickt (s. ob.). Aber 2) sie eignet noch besser als jede frühere zu der Schilderung plötzlicher und zugleich anhaltender Bedrängnisse für die Christen. Es dauerten nicht blos unter Hadrian die *supplicia* jedes denuncirten und geständigen Christen fort (vgl. das *Rescript. Hadriani ad Fundanum*), sondern eben die Juden-Empörung ist auch sicher zugleich eine harte, plötzlich hereinbrechende und fortwirkende Bedrängniss der Christen von zwei Seiten her geworden. Sollten unter den 1000 von „Hellenen“, welche der Judenhass in Aegypten, Cyrene, Cyprus hinschlachtete, nicht auch vorzugsweis die verhasstesten weil verwandtesten „Hellenen“ die Christen mit verstanden sein? Wie werden aber die Christen gar in Palästina zu leiden gehabt haben ohne allen Schutz von römischen Magistraten? Man denke nur an den alsbald nachfolgenden Juden-Aufstand unter Bar-Cochba, der die härteste Geissel für die Christen ward, sowohl so lang er bestand Seitens der Juden, als auch nach seinem Ende von Seite der Römer.

Digitized by Google

der römischen Gemeinde zu betrachten, statt als den Ausdruck einer paulinischen Fraction, die ohnehin um c. 120 u. Z. um so erstarkter sein konnte als es c. 90 denkbar war. Was für jede etwas besonnene Betrachtung der christlichen Entwicklung gerade auf dem römischen Boden ein unabweisbares Postulat blieb: dies ist nun geschichtlich auf's erfüllendste gegeben. Der kritischen Betrachtung der römischen Schriftdenkmale aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts und der nächstfolgenden Zeit — der Lucas-Schriften, des Philipperbriefes, des Epilog's zum Römerbrief einerseits, des Pastor Hermä andrerseits — steht kein Schein mehr entgegen, der bei Hilgenfeld endlich bestimmter als früher vorgetretene Schatten hierbei ist gefallen, und die Hypothese Ritschl's hat ihren scheinbarsten Anhalt verloren.

Die neuere Kritik hat aber auch soweit unerwartet und ungesucht eine merkwürdige Bestätigung gefunden, als es nunmehr völlig so sich zeigt, wie schon Hegesippus sagte, ja noch bestimmter so: die gnostische Periode beginnt erst mit Hadrian. Sogar bis in den Anfang Hadrian's, bis gegen 120, ist im Occident, selbst in Rom keine Spur dualistischer Gnosis vorhanden oder doch irgendwie wirksam.

1. Von der Fabel bei Irenäus über das Zusammentreffen des Apostel Johannes mit Cerinth (im Bade) konnte man für sich wenigstens so viel als geschichtlich festzuhalten geneigt sein, dass dieser älteste christliche Spiritualist und Dualist [1]) ganz im Anfang des zweiten Jahrhunderts oder Trajans schon wirksam gewesen sei. Man war daran um so weniger gehindert als nach der (auch von Theodor. H. F. II, 3 herübergenommenen) Angabe der Philos. VII, 33 Cerinth von Alexandrien ausgegangen ist, wo sich recht wohl nach Massgabe der Therapeuten-Erscheinung schon weit früher dualistischer Spiritualismus, sei es von judaistischer (wie Cerinthus) oder hellenistisch-paulinischer Grundlage aus (wie „Barnabas"), entwickeln konnte, ohne in dem Occident irgend einen Einfluss zu gewinnen. Wir sehen nun,

1) Vgl. über ihn ausser Epiphan. Haer. 23, den Caius bei Euseb. III, 28. Iren. Haer. I, 26, 1.

Digitized by Google

dass an jenen Fabeln auch nicht einmal so viel Wahrheit ist. Cerinth ist zwar nur wenige Schritte, aber doch schon etwas weiter gegangen als der Barnabasbrief [1]); und dieser hat zwar auf solche (c. 4) Bezug genommen, „die sich absondern *quasi justificati* und die *mandata Dei* geringachten", aber dies betrifft nicht einmal Therapeuten, welche nichts höher achteten als die *mandata Moysis*, sondern nur einseitige Pauliner, die das *sola fide iustificamur* betonten [2]) und denen daher die judaistische Gemeinde-Form nicht zusagte, welche auch in Alexandrien noch vorwiegend gewesen sein wird. Dies Ueberwiegen judaistischer Gesinnung war es, welches der paulinische Mann in Alexandrien vorzüglich zu bekämpfen hatte; ausserdem hatte er aber nur noch die Ueberhebung einer paulinisch-entschiedenen Minderheit, diesen Separatismus zu bestreiten: von einer Beziehung auf dualistische Gnosis keine Spur.

Cerinth kann also in Alexandrien zur Zeit dieses polemisirenden Schreibens wohl gelebt, aber noch nicht eingreifend gewirkt haben. Seine Wirksamkeit kann erst von der Zeit unseres Barnabasbriefes an datirt werden, fällt erst unter Hadrian. So allseitig ist der Anachronismus, welchen das spätere Postulat, die Apostel mussten schon gegen die schändliche und doch so schwer besiegliche Gnosis zeugen, herbeigeführt hat, — auch bei Cerinth um zwei Decennien. Und die älteste systematische Gnosis, die von Basilides, Saturninus und Valentinus, beginnt erst c. **125** u. Z.

2. Ebenso fällt nun wohl jeder Gedanke daran hinweg, dass Ignatius, der 115 u. Z., als Trajan auf seinem Zuge gegen Parthien war, und nun wirklich ziemlich gleichzeitig, wenn auch aus ganz anderm Grund, mit diesem Märtyrer geworden ist, ein Wort von allen den ihm beigelegten Briefen geschrieben habe. Er war ja schon gestorben, ehe man an einen Holofernes gedacht hat, geschweige denn ehe der dessen Besiegung durch Judith schon feiernde Brief an die Corinthier geschrieben ist, der noch nichts von einem Bischof über dem Presbyterium weiss.

1) Der böse Weltherrscher bei Barnabas (c. 4. 18) wird zum unvollkommenen Weltschöpfer bei Cerinth. Vgl. Hilgenfeld S. 41 ff.

2) Vgl. Hilgenfeld S. 38.

Digitized by Google

3. Endlich mag es genügen noch an die Bedeutung zu erinnern, welche das neu gewonnene chronologische Datum für die Grenzscheide der gnostischen und vorgnostischen Periode des nachapostolischen Zeitalters auch zur Kritik des Johannes-Evangeliums hat. So lange der Clemensbrief c. 95 oder c. 100 geschrieben gedacht wurde, konnte sein völliges Unberührtsein vom vierten Evangelium nicht auffallen, sollte dies doch vom Seher der Apokalypse selbst erst c. 100 geschrieben sein; ebenso oder doch schwankend war es mit dem Barnabasbrief, der auch noch nicht das vierte Evangelium benutzt. Wie wird es aber nun? Beide paulinischen Schriften werden nun ein lautes Zeugniss dafür, dass dies Evangelium weder zu Rom noch zu Alexandrien, also nun doch wohl noch bestimmter nirgends vor 120 vorhanden gewesen ist, wie denn bei jeder Vergleichung des dogmatischen Verhaltes sich zeigt, dass es erst ein Menschenalter später überhaupt möglich geworden ist, und das Schweigen Justin's in seinen Werken (c. 150—155) es erst als c. 160 entstanden allein schon vollgültig beweisen würde.

4. Auch die nachapostolischen Schriften des N. T., welche noch der vorgnostischen Periode angehören, lassen sich nun völlig begreifen. Der Hebräer- und erste Petribrief, wie selbst die letzten Glieder der synoptischen Entwicklung, im Besondern Lucas-Evangelium und Apostel-Geschichte können nun recht wohl erst zu der Zeit entstanden sein, wohin sie durch Alles sich setzen nach 100 u. Z. und doch schon von dem Clemens wie Barnabasbrief benutzt, doch noch von der Gnosis völlig unberührt.

So einflussreich und fruchtbar können chronologische Untersuchungen werden, wenn sie eine rein geschichtliche Tendenz haben und zugleich über der Erforschung des einzelnen Punktes nicht den Umblick auf das ganze Gebiet verlieren. Möchte diese, leider abermals ziemlich neuerungsvoll gewordene Untersuchung eine recht scharfe Kontrolle erfahren; das Wesentliche darin wird dann nur noch immer klarer hervortreten!

Digitized by Google

II.

Ueber die Entstehung des Buchs Henoch.

Von

Prof. Köstlin.

(Schluss.)

Bevor wir in der H. II. S. 240 begonnenen Besprechung des Henochbuchs zu den spätesten Bestandtheilen, zu den sogenannten noachischen Interpolationen, übergehen, muss noch der Ansicht Dillmann's Erwähnung gethan werden, dass Kap. 6—16, also gerade der wichtigste geschichtliche Abschnitt des Ganzen, welcher den Fall der Engel, die Sendung Henochs zu ihnen und seine himmlische Vision enthält, nicht in das Grundwerk gehöre, sondern von einem spätern Verfasser (von dem auch die Wochenapokalypse herrühre) — allerdings an der Stelle eines von ihm ausgestossenen ältern Geschichtsabschnitts — hinzugethan worden sei. Die Gründe Dillmann's hiefür sind die. Nach Kap. 81 macht Henoch seine Reisen mit den Engeln noch während seines irdischen Lebens (vor seiner „Hinwegnahme vom Geschlechte der Erde" 87, 3); es geht diess besonders daraus hervor, dass V. 6 Henoch nach Beendigung der Reisen von den Engeln die Weisung erhält, was sie ihm geoffenbart, alsbald seinen Kindern mitzutheilen und aufzuschreiben, weil man ihn nur noch ein Jahr bei ihnen lassen, dann aber ihn aus ihrer Mitte wegnehmen werde. Das Buch ist somit nach Kap. 81 im letzten oder vorletzten Jahr seines Lebens von ihm geschrieben. Damit stimmt nun aber nach Dillmann Kap. 6—16 nicht zusammen. Denn hier wird die Geschichte des Falls der Engel und des dadurch auf Erden angerichteten Verderbens bis auf eine Zeit herab verfolgt, in welcher schon dem Noah Gottesoffenbarungen über die bevorstehende Fluth zu Theil werden (10, 1 ff.); Noah ist nach dem masorethischen Text der Genesis erst 69 Jahre nach Henochs Hinwegnahme geboren, und so

werden also hier Dinge erzählt, die weit über das irdische Leben Henochs hinausreichen, somit nicht mehr in eine von ihm bei Lebzeiten verfasst sein sollende Schrift gehören. Noch mehr: Henoch selbst wird 12, 1 ff. um dieselbe Zeit zu den Engeln an den Berg Hermon [ja nach Syncellus auch zu den Menschen] gesendet, während er doch damals sein irdisches Leben längst beschlossen hatte; es kommt hiedurch noch die neue Schwierigkeit hinzu, dass der bereits dem irdischen Leben entrückte Patriarch doch noch auf Erden zu thun hat, wovon in Kap. 81 u. s. keine Spur ist. Ganz ebenso verhält es sich mit Kap. 106 f., auch hier wird vorausgesetzt, Henoch sei, als Noah geboren wurde, bei den Engeln „an den Enden der Erde" gewesen und dort mit Irdischen (mit Methusalah) in Verkehr gekommen; auch hier also werden Begebenheiten erzählt, die über sein Erdenleben und somit über das ursprüngliche Buch Henoch hinausfallen. Kap. 6—16 sind also, wie Kap. 106 f., von einem Spätern beigesetzt, der in das Buch auch noch Begebenheiten aus der Zeit nach der Hinwegnahme Henochs aufgenommen hat.

Wir können in diesem Punkte Dillmann ebensowenig beistimmen als bei seinem Versuche die Ursprünglichkeit von Kap. 37 ff. zu retten. Es ist nämlich doch nicht wahrscheinlich, dass 12, 1 ff. 106, 1 ff. wirklich von der Zeit nach Henochs Hinwegnahme die Rede sei. Betrachten wir zuerst Kap. 106. Dort wird erzählt, als Noah geboren ward, sei sein Vater Lamech über die ausserordentliche engelartige Schönheit des Kindes, das Augen hatte wie die Sonne und gleich nach der Geburt zu reden anfing, so in Besorgniss gerathen, dass er fürchtete, es sei nicht sein Sohn, sondern von den Engeln erzeugt; er bat daher seinen Vater Methusalah, dieser möchte „zu Henoch gehen und von ihm die Wahrheit erfahren, denn er habe bei den Engeln seinen Aufenthalt"; auf diess hin „kam Methusalah zu Henoch an die Enden der Erde, denn er hatte gehört, dass Henoch dort sei", und erhielt dann von ihm beruhigende Zusicherungen über seinen Enkel u. s. w. Wenn wir diese Erzählung nehmen, wie sie ist, so ist offenbar ihre Voraussetzung die, dass Henoch, als Noah geboren wurde, sein irdisches Leben noch nicht beschlossen hatte. Wo ist denn eine Spur davon, dass hier ein bereits der Erde

Digitized by Google

Entrückter, ein Bewohner des Paradises mit irdischen Menschen in ausserordentlichen Verkehr tritt? Oder woher sollen Methusalah und Lamech wissen, dass Henoch nach seiner Hinwegnahme im Paradise ist, das zudem 32, 6—33, 1 ff. von den „Enden der Erde" ganz verschieden zu sein scheint? wie kann Methusalah den Henoch in dem nach 87, 3 (32, 2 f.) sehr hoch über der übrigen Erde gelegenen Paradis besuchen, während dieser (32, 3) doch selbst nur auf ausserordentliche Weise, nämlich durch Hülfe von Engeln, die ihn hoch in der Luft hinwegführen und ihm zeigen, was sonst kein Sterblicher schauen darf, das Paradis zu schauen bekommt, von dem ja doch Niemand auf Erden weiss, wo es ist? Anders könnte es nur etwa bei Noah selbst sein, der Kap. 65 in ähnlicher Weise zu Henoch an die Enden der Erde kommt; aber Noah steht selbst mit Engeln in Verkehr (Kap. 60), und daher könnte er auch mit einem im Paradise Lebenden in Verbindung kommen. Hier aber, in Kap. 106, ist Henoch als zur Zeit der Geburt Noahs noch im irdischen Leben weilend vorausgesetzt, und man muss daher, um den Widerspruch dieser Voraussetzung mit dem masorethischen Text der Genesis zu beseitigen, zu der von Dillmann selbst an die Hand gegebenen Erklärung greifen, dass der Verfasser dieselbe Zeitrechnung wie der samaritanische Text befolge, nach welcher Henoch die Geburt Noahs noch um 180 Jahre überlebte. Diese Annahme findet Dillmann zwar schwierig; aber sie ist schon von vorn herein wahrscheinlich durch den Umstand, dass auch das Henoch so nah verwandte „Buch der Jubiläen" ganz nach der samaritanischen Rechnung zählt (s. Dillmann in Ewalds Jahrb. III. 77. vgl. II. 240 f.). Sodann spricht sehr bestimmt für sie der Umstand, dass das Henochbuch überall, auch Kap. 85—89, die vorsündfluthliche Verderbniss der Menschen (1 Mos. 6, 5. 11) und ebenso die Sündfluth selbst in eine weit engere, kausale Verbindung mit dem Fall der Engel setzt, als der Buchstabe der Genesis es thut; schon hiedurch musste der Verfasser geneigt werden, die Zeit zwischen der Sündfluth und dem Fall der Engel, der nach seiner Annahme (6, 6 gemäss der richtigern Lesart des Syncellus; vgl. 106, 13) unter Henochs Vater Jared vorfiel, kürzer anzusetzen, als es ihm der maso-

Digitized by Google

rethische Text der Genesis an die Hand gegeben hätte, indem nach diesem von Henochs Geburt oder von Jareds Zeit bis zur Sündfluth 1034 Jahre verfliessen. Der Text von Henoch Kap. 6, V. 2 wie ihn Syncellus wiedergibt (*καὶ ἔτεκον αὐτοῖς γένη τρία, πρῶτον γίγαντας μεγάλους, οἱ δὲ γίγαντες ἐτέκνωσαν Ναφηλείμ, καὶ τοῖς Ναφηλείμ ἐγεννήθησαν Ἐλιούδ*), zählt von Jared bis zur Sündfluth wahrscheinlich blos drei Generationen von Nachkommen der Engel (denn dass die Nachkommen der Engel die Fluth wenigstens theilweise noch erleben, geht aus 89, 6 hervor, wo Elephanten, Kameele und Esel, mit denen eben jene *γένη τρία* gemeint sind, in ihr umkommen (vgl. 10, 15), nachdem schon vorher 88, 2 vgl. 10, 9 ein Theil von ihnen durch gegenseitigen Mord zu Grund gegangen ist); nehmen wir an, dass der Verfasser der Rechnung des samaritanischen Textes folgt, so ergeben sich von Henochs Geburt bis zur Sündfluth blos 785 Jahre, was mit dieser Annahme blos dreier Generationen ganz wohl zusammenstimmt und auch dazu passt, dass nach 10, 9. 10 die Nachkommen der Engel ein Lebensalter von 500 Jahren nicht erreichen sollen. Ganz in derselben Weise ist nun auch Kap. 12 zu rechnen. In Kap. 12 macht schon der Anfang der Erzählung wahrscheinlich, dass noch von Henochs irdischer Lebenszeit die Rede sei. „Ehe das Alles (nämlich der Beschluss Gottes, dass die Engel gestraft und die verdorbene Menschheit durch die Fluth vertilgt werden soll Kap. 9—11) geschah“, heisst es hier, „ward Henoch verborgen, und Niemand von den Menschenkindern wusste, wo er verborgen war und wo er sich aufhielt und was aus ihm geworden war (V. 1), und all sein Thun war mit den Heiligen und mit den Wächtern während seines Lebens“ (V. 2) [1]), worauf dann V. 3 ff. die Erzählung folgt, wie Henoch den Auftrag

1) Der Verfasser gibt hier offenbar das „Henoch wandelte mit Gott“ (1 Mos. 5, 24) wieder durch „er verkehrte mit den Engeln“, er setzt also diese an die Stelle Gottes, weil ihm ein längerer Verkehr eines Irdischsterblichen mit Gott nach der spätern Vorstellungsweise unannehmbar scheint. Ganz Dasselbe aber findet sich häufig auch im samaritanischen Pentateuch (s. Gesenius de P. S. origine p. 59); 1 Mos. 5, 24 hat die samaritanische Uebersetzung: *non apparuit, quia absumsit eum angelus.*

Digitized by Google

erhielt, den gefallenen Engeln ihre Bestrafung anzukündigen. Dillmann bezieht V. 1 auf die Hinwegnahme Henochs aus diesem Leben und setzt V. 2 zu V. 1 in das Verhältniss des Grundes zur Folge; aber V. 1 kann ebensogut von einer blos vorübergehenden (nach dem auch hier unsre Ansicht bestätigenden Buch der Jubiläen c. 4 sechsjährigen) Wegnahme Henochs aus der menschlichen Gesellschaft verstanden werden (wie es 17, 1 auch im Eingang der Reisebeschreibung heisst „sie nahmen mich hinweg an einen Ort“ u. s. w., vgl. V. 4), und die kausale Fassung von V. 2 ist doch weniger wahrscheinlich als die einfach temporale, bei welcher auch das V. 1 Gesagte als „während seines Lebens“ vorgefallen zu fassen ist. Sodann trägt Alles, was Henoch Kap. 12—15 vornimmt und spricht, nicht den Charakter von Handlungen und Reden eines Abgeschiedenen; so gewiss in der Stelle 1, 2 („es sprach Henoch, ein gerechter Mann, dem seine Augen von Gott geöffnet waren, dass er ein heiliges Gesicht in den Himmeln sah“) an den lebenden Henoch gedacht ist, ebenso gewiss auch hier; er geht wie ein anderer Mensch umher, schreibt für die Engel eine Bittschrift, erhält im Schlaf eine Vision, die ihn im Geist zum Himmel erhebt, er zittert und erschrickt vor dem Anblick Gottes wie ein Sterblicher, der zu sterben fürchtet, wenn er Jehova sieht, er spricht 14, 2 (gerade wie 84, 1, wo es gewiss ist, dass der noch auf Erden lebende Henoch redet) von seiner Fleischeszunge und dem Odem, den Gott den Menschen gegeben hat. Alles Kap. 12—16 Erzählte fällt also vor seine Hinwegnahme aus dem irdischen Leben, es fällt ohne Zweifel vor die 21, 1 (17, 1) beginnende Reise, die er auch noch vor diesem Zeitpunkte macht.

Was endlich Kap. 10 betrifft, so ist eben auch hier nach der samaritanischen Jahreszählung zu rechnen, um den Umstand, dass Henoch und Noah als noch gleichzeitig lebend vorausgesetzt werden, zurechtzulegen. Die Reihenfolge der Ereignisse ist, wenn wir Kap. 6—16. 81. 86—89 zusammenfassen, einfach die: Zu den Zeiten Jared's kommen die Engel auf die Erde (6, 6) und beginnen die Menschheit zu verführen; das Verderben und Unheil nimmt immer mehr zu, wogegen Henoch während seines ganzen Lebens mit Gott und den guten Engeln verkehrt (12, 2),

Digitized by Google

schon frühe (83, 2) prophetische Visionen erhält und im Lauf der Zeit dem Verkehr mit der übrigen Menschheit ganz entzogen und verborgen wird (12, 1). Hierauf folgt die Bitte der Erzengel an Gott, dass dem Verderben gesteuert werde (Kap. 9), auf sie der Befehl Gottes, die gefallenen Engel zu fesseln, die Riesen zu vernichten, das verderbte Menschengeschlecht durch die Fluth zu vertilgen und zugleich auch schon dem Noah dieselbe zum Voraus anzukündigen, damit er sich bei Zeiten verberge, d. h. von dem sündigen Geschlechte sich zurückziehe und Anstalten zu seiner Rettung treffe (Kap. 10) — dieser Befehl der Kundmachung an Noah ergeht zwar sehr früh, noch zu Henochs Lebzeiten, aber er ist der Zusammengehörigkeit mit dem Uebrigen und der Wichtigkeit der Sache wegen, sowie auch vielleicht mit Rücksicht auf die noch vor der Fluth (88, 2) erfolgenden Schreckensthaten der sich gegenseitig mordenden Riesen, schon hier ausgesprochen —. Daran schliesst sich unmittelbar an die Sendung Henochs zu den gefallenen Engeln und die Strafrede, die er sowohl an sie als nachher auch (s. S. 275) an die Menschen richtet. Sogleich jedoch wird (was eben auch aus der Sendung Henochs erhellt) das Strafgericht nicht ausgeführt; „Gericht und Gerechtigkeit verziehen sich noch“, wie es 93, 3 heisst, und wie es der Verfasser auch nach 1 Mos. 6, 3—7, 10 annehmen musste, wo ja zwischen der Strafsentenz, die das Leben der Menschheit auf 120 Jahre herabsetzt, und der Fluth ein ziemlicher Zwischenraum gelassen scheint; die Gerechten der „ersten Woche“, die nichts verschuldet haben, müssen zuvor im Frieden dahingehen, und ebenso muss vor dem Weltuntergang mittelst der Einweihung Henochs in die göttlichen Geheimnisse und mittelst der schriftlichen Aufbewahrung derselben durch seine Hand für die Belehrung der Nachwelt gesorgt werden. Diess Letztere geschieht nun zunächst; Henoch empfängt auf der, wie die ganze Beschreibung zeigt, schnell vorübergehenden Reise mit den Engeln die höhern Erkenntnisse, die in Kap. 21—36. 72—105 zusammengefasst sind, schreibt sie nieder und theilt sie Methusalah mit (Kap. 82. 83. 91. 93). Ein Jahr darauf (81, 6) wird er der Erde entrückt (87, 2—4). Dann tritt die Periode des Gerichts ein; die Engel werden, wie es Kap. 10 geboten war, gefesselt (Kap. 88), Noah

Digitized by Google

nach dem gleichfalls Kap. 10 erlassenen Befehl zum Bau der Arche angeleitet (Kap. 89, V. 1 ft.), und dann bricht (nachdem inzwischen die vornoachische Generation vollends ausgestorben ist) die Sündfluth herein (V. 2 ff.). Kurz ein chronologischer Widerspruch ist zwischen Kap. 6—16 und den übrigen Theilen der Grundschrift nicht vorhanden, sondern es fügt sich Alles zu Einem in sich übereinstimmenden Ganzen zusammen, sobald man annimmt, wie Kap. 106 so sei auch Kap. 10 ff. nicht nach dem masorethischen Texte gerechnet. Ja ein weiteres chronologisches Datum in Kap. 32 V. 6 zeigt geradezu ganz einfach, dass unser Verfasser nicht dem masorethischen Texte folgt. Nach 81, 6 fällt Henoch's Reise Ein Jahr vor seinem Tod; nach 32, 6 sind Adam und Eva („dein greiser Vater und deine betagte Mutter" nennt sie der Engel) noch am Leben [1]), und diess passt nicht zur masorethischen Rechnung. Nach dieser ist das letzte Lebensjahr Henochs das Jahr 987 nach der Schöpfung, während Adam nur 930 Jahre lebt; nach samaritanischer Rechnung aber ist schon das Jahr 887 der Welt Henochs letztes Lebensjahr, so dass nur nach ihr Adam zur Zeit der Reise Henochs noch am Leben ist. — Zu Demjenigen, was oben über die so frühzeitige Bekanntmachung Noah's mit der kommenden Fluth gesagt wurde, ist noch beizufügen, dass der Verfasser der Ansicht sein konnte, der Bau der Arche habe viele Zeit in An-

---

1) Anders freilich rechnet der Verfasser von Kap. 37 ff. in der Stelle 70, 4, wo Henochs Zeit so spät angesetzt wird, dass er bereits „die ersten Väter und die Gerechten von uralter Zeit im Paradis wohnen sieht". Hier ist wieder eine andere Rechnung, nämlich die der LXX vorausgesetzt, bei welcher die Geburt Henochs erst 1122 nach der Schöpfung fällt, so dass Adam, Seth, Enos und deren Geschlechter ihm gegenüber in's graue Alterthum zurücktreten und von ihm noch überlebt werden (was weder bei der samaritanischen noch bei der masorethischen Rechnung der Fall ist). Ebenso ist auch 37, 2 ff. („Höret ihr Alten — die heiligen Reden die ich reden werde —; bis heute ist niemals verliehen worden — die Weisheit die ich empfangen habe" u. s. w.) eine spätere Lebenszeit Henochs, wie nur die LXX sie haben, anzunehmen. Hat wohl der so beredt und so fliessend schreibende Verfasser von Kap. 37 ff. bereits griechisch geschrieben und das Henochbuch griechisch herausgegeben?

Digitized by Google

spruch genommen, und dass er vielleicht voraussetzte, es sei der Menschheit nach der an sie ergangenen Rüge und Strafandrohung noch eine Frist zur Besserung gelassen worden, eine Annahme, die 1 Petr. 3, 20 (*ἀπειθήσασίν ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία κατασκευαζομένης κιβωτοῦ*; vgl. Hebr. 11, 7) geradezu vorliegt und auch in unsrem Buche, in dem noachischen Stücke Kap. 60 V. 5 („bis heute war der Tag seiner Barmherzigkeit, da er barmherzig und langmüthig war gegen die, welche den Erdboden bewohnen") eine Bestätigung zu finden scheint. Dass Kap. 6—16 in dem Buche je gefehlt haben sollte, ist nicht glaublich; es wäre ja zu einem grossen Theile ganz unverständlich gewesen ohne diese geschichtliche Einleitung, es wäre namentlich die Traumvision Kap. 85 ff., soweit sie sich auf den Fall der Engel bezieht, ganz unklar geblieben ohne sie, indem sie ja auf weit speciellere Vorstellungen von diesem Hergange als 1 Mos. 6 vorliegen, nämlich eben auf die Erzählung in Kap. 6 ff. unseres Buchs Bezug nimmt. Wenn es 1, 2 heisst, Henoch habe nicht für „dieses Geschlecht", für seine Zeitgenossen, sondern für die späterkommenden Geschlechter geredet, so ist dadurch die Botschaft an die Engel Kap. 12 ff. und die Strafdrohung an die Menschen, die Syncellus aufbewahrt hat, natürlich nicht ausgeschlossen, da diese beiden Strafreden fast ganz verschwinden gegen den grossen Umfang der übrigen, für die spätern Geschlechter bestimmten Belehrungen, die in dem Buche zusammengefasst sind. Die Abweichungen des Abschnitts Kap. 6—16 von Kap. 37—71, auf welche Dillmann hinweist, zeigen vielmehr, dass Kap. 37 ff. nicht zur Grundschrift gehören, und es ist wirklich eben nur in dieser nicht durchzuführenden Annahme, dass Kap. 37 ff. ursprünglich sei, der Grund zu suchen, warum in die sonst so ausgezeichnete Dillmann'sche Bearbeitung des Henoch eine so unwahrscheinliche, das Ganze seines ebenso unentbehrlichen als schönen historischen Hintergrundes beraubende Ansicht über Kap. 6 ff. gekommen ist. Der Versuch Dillmann's, eine Abhängigkeit des Verfassers dieser Kapitel von andern Bestandtheilen des Buchs, namentlich von Kap. 71 nachzuweisen, ist nicht gelungen; Dillmann sagt selbst, wir müssen anerkennen, dass er die Schilderung der Vision Kap. 14 „sehr geschickt und fast

Digitized by Google

noch treffender“ als Kap. 71 ausführte, und dass ebenso seine sonstige Darstellungsweise sehr klar und wohlgeordnet sei; in der That, dass die Vision in Kap. 14 der in Kap. 71 nachgebildet sei, ist durch nichts zu beweisen, sondern eher das Gegentheil. Einiges Wenige in Kap. 6—16 ist allerdings nicht ursprünglich; hierüber wird nun in der gleich folgenden Betrachtung der noachischen Stücke die Rede sein.

III. Die Ausscheidung besonderer „noachischer“ Zusätze ist nach dem schon früher (S. 244 ff.) hierüber Bemerkten durch die eigenthümliche Beschaffenheit und durch die zusammenhangslose Stellung der betreffenden Stücke nothwendig geboten und daher auch von den frühern Bearbeitern von Laurence an so gut als allgemein anerkannt. Es sind vor Allem diejenigen Abschnitte, in welchen Noah als redende und handelnde Person eingeführt ist. Zuerst Kap. 60, wo Noah eine Offenbarung über das Fluthgericht nebst kurz zusammengedrängten Belehrungen über verschiedene Naturerscheinungen und die ihnen vorstehenden Geister erhält, und namentlich die Lehre V. 7 ff. 24 f. bemerkenswerth ist, dass die zwei Ungeheuer Behemoth und Leviathan bei'm Fluthgericht mit den Leibern der in ihr umkommenden Menschen gefüttert werden sollen (wozu aus dem neuen Testament die Stelle Apok. 19, 17 ff. verglichen werden kann); mit Recht zählt Dillmann das ganze 60ste Kapitel, nicht blos V. 1—10. 24. 25., wie Ewald, zu den noachischen Zusätzen, da gerade der Abschnitt V. 11 ff. mit seinem Interesse für eine speciellere Lehre über Naturgeister und Naturvorgänge ganz das charakteristische Gepräge der in Vergleich mit Kap. 37 ff. wieder mehr physikalisch-gnostischen noachischen Stücke an sich trägt. Eingefügt ist dieser Zusatz wie der folgende in die dritte Bilderrede, weil auch diese (Kap. 61—63) vorzugsweise von einem Gericht, vom letzten Weltgericht handelt; zwischen Kap. 59 und 61 ist er gestellt mit Rücksicht auf den Inhalt von Kap. 59, das auch kurz von denselben Naturerscheinungen redet, welche dann in Kap. 60 weiter besprochen werden. Ferner ist noachisch Kap. 65—69, 25 (nicht blos bis 69, 16, wie Ewald will, indem von 69, 16 ff. dasselbe gilt wie von 60, 11 ff.), ein Abschnitt, der sich wieder auf die Fluth bezieht und ausserdem, anschliessend an

Digitized by Google

Kap. 64, sehr viel Specielles über Engel, böse Geister und Naturerscheinungen enthält; er ist, wie wir schon bemerkten, ganz unpassend in das ältere Buch eingeschoben, aber er soll eben nach der Meinung des Interpolators ein Zwischenstück des Ganzen bilden, das neben dem durch Henoch beschriebenen Endgericht das den Noah angehende Fluthgericht eigends bespricht, und nur 69, 26 mit den ältern Abschnitten in eine gewisse, freilich sehr lose Verbindung gebracht ist; die Henoch'schen Bilderreden Kap. 37—69 zerfallen gleichfalls insgesammt in gesonderte, nicht streng zusammenhängende Redestücke, und so konnte sich der Interpolator wohl berechtigt glauben, noch weitere solche Zwischenabschnitte einzuschieben. Ganz ebenso verhält es sich mit Kap. 54, 7—55, 2 (S. 247), wogegen Kap. 70 mit Ewald zu den ältern Stücken (Kap. 37—71) zu rechnen ist, nicht mit Dillmann zu den noachischen Stücken; Kap. 70 ist unentbehrliche Einleitung zu der Vision in Kap. 71, und die Art, wie Ewald den hier sehr schwierigen äthiopischen Text wiedergibt, scheint der Erklärung Dillmann's vorzuziehen. Ausserdem mag zu den noachischen Zusätzen gehören der zwischen 82, 8 und 93, 1 stehende Abschnitt über die Namen der verschiedenen Führer der Sternordnungen, den Dillmann hieher zu ziehen geneigt ist. Ebenso Kap. 20 (zwischen den beiden Reisebeschreibungen), welches eigenthümliche, vom übrigen Buch vielfach abweichende Angaben über die Funktionen der „heiligen Engel, welche wachen“ (vgl. S. 267) oder Erzengel enthält, wahrscheinlich hieher gestellt aus Anlass der in Kap. 21—36 vorkommenden und hier mit besonderer Wichtigkeit auftretenden Engel. Mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit ist endlich hieher zu zählen Kap. 106 und 107, welche namentlich gerade wie 65, 11. 12. 67, 1. 2. diess zum Inhalte haben, dass Noah nicht zu dem von den Engeln verführten und verunreinigten Geschlecht gehöre, und dass Gott ihn und seine Nachkommen aus der Fluth erretten werde. Unbegründet dagegen ist es, mit Ewald auch andere von Noah und der Fluth handelnde Stellen des Buchs zu den noachischen Interpolationen zu rechnen (10, 1—3. 22 b.) und anzunehmen, erst ein Späterer (der Verfasser des „Noahbuchs“) habe den Weltuntergang durch die Fluth mit dem Weltgericht

Digitized by Google

am Ende der Tage in nähere Beziehung und Verbindung gebracht. Wie 1 Mos. 6, 5 unmittelbar auf den Fall der Engel der Bericht von der Ausartung der Menschheit folgt, welche die Sündfluth herbeiführte, so konnte auch im Buch Henoch die Bestrafung der von den Engeln verführten Menschen durch den Untergang in der Fluth, und ebenso natürlich auch die dem Noah zu Theil gewordene Errettung nicht ganz unberücksichtigt bleiben, wie diess schon an sich selbst sehr unwahrscheinlich ist und zudem durch die von der Fluth handelnde kleinere Traumvision Kap. 83, so wie durch die ausführliche Schilderung der Fluth in der grössern Traumvision Kap. 89, 1—8 widerlegt wird. Aber Einiges in Kap. 6—8 gehört allerdings erst dem noachischen Interpolator an, eine Ausscheidung, durch die zugleich einige der von Dillmann hervorgehobenen Widersprüche zwischen Kap. 6—16 und dem übrigen Buche (wegen welcher Kap. 6—16 nicht zum Grundbuch gehören sollen) beseitigt werden. Nach 9, 6. 10, 4 ff. nimmt Azazel (3 Mos. 16, 8 ff.) die oberste Stelle unter den gefallenen Engeln ein und ist Hauptverführer der Menschen, er ist es, der „alle Ungerechtigkeit auf der Erde gelehrt und die himmlischen Geheimnisse der Welt geoffenbart hat und dem daher alle die Sünden der Menschen zugeschrieben", als seine Schuld angerechnet werden sollen (ebenso auch 54, 5. 55, 4.); nach der Traumvision (Kap. 86) ist er sogar vor den Uebrigen auf die Erde herabgekommen, diese folgten ihm erst nach, als er bereits (V. 2.) Unfrieden und Unheil unter dem ganzen Menschengeschlechte verbreitet hatte; ja nach 10, 11 ff. (vgl. V. 8.) und Kap. 88. V. 3 fällt den übrigen Engeln eigentlich nur die Verführung der Menschentöchter, die Verleitung der Menschen zu Thaten und Künsten der „Ungerechtigkeit" aber dem Azazel allein zur Last, wogegen er an jener Verführung nicht Theil genommen hat. Anders dagegen ist es in Kap. 7. 8 (nebst 9, 7.). Hier lehrt Azazel die Menschen blos die Verfertigung von Mordwerkzeugen, Waffen, Schmucksachen und andern Luxusgeräthen und verbreitet hiedurch auf Erden Bosheit und Sittenlosigkeit, wogegen die „Geheimnisse", Astrologie, Beschwörungen, Zauberei, von den übrigen Engeln und namentlich von ihrem Anführer Semjaza den Menschen mitgetheilt werden, so dass Azazel nicht

Digitized by Google

mehr diese besondere Stellung einnimmt, wie in obigen Stellen; er wird in Kap. 6—8 (namentlich nach dem griechischen Texte des Syncellus) nicht als der erste, sondern als der zehnte aufgeführt, womit dann wiederum diess nicht stimmt, dass eben dieser „zehnte von ihnen, Azazel", mit der Kundmachung der Geheimnisse den Anfang gemacht, „zuerst die Menschen Schwerter u. s. w. zu verfertigen gelehrt" haben soll (nach Syncell.). Ursprünglich also muss die Erzählung Kap. 6 ff. entsprechend Kap. 86 den Azazel mehr vorangestellt haben, während ihre jetzige Fassung ihn dem Semjaza unterordnet. Diese Aenderung nun rührt ohne Zweifel von dem noachischen Interpolator her; denn in Kap. 69, V. 2 hat er mit wenigen Abweichungen, die wohl nur auf Rechnung der vielen über das Buch gegangenen Hände kommen (s. Dillm.), das Verzeichniss der Engel in Kap. 6 wiederholt und auch hier den Azazel zum zehenten gemacht, während Semjaza den Uebrigen voransteht. Nun findet sich zwar zwischen Kap. 6—8 und Kap. 69 wiederum der Unterschied, dass hier die Belehrung über die Verfertigung von Mordwerkzeugen einem bösen Geiste Namens Gadreel zugeschrieben wird (V. 6). Aber es ist hiebei wohl zu beachten, dass in Kap. 69 von V. 4 an nicht mehr die „gefallenen Engel", von denen V. 2 und sonst im Buche die Rede ist, sondern andere böse oder bösgewordene Geister auftreten, wie diess theils aus der Verschiedenheit der Namen, theils aus der Verschiedenheit der ihnen zugeschriebenen Frevelthaten erhellt; nach V. 4 und 5 haben diese bösen Geister die „gefallenen" Engel eben zu diesem Fall verleitet (ähnlich wie 54, 6 von Letztern gesagt wird, dass „sie dem Satan unterthan wurden"), und nach V. 6 hat der böse Geist mit Namen Gadreel bereits die Eva verführt, er war also längst vor dem Fall der sonst genannten Engel thätig, und es wird daher auch die ihm hier zugeschriebene Belehrung über Fertigung von Mordwerkzeugen eine andere sein als die 8, 1 dem Azazel zugeschriebene, sie fällt wie die daneben genannte Verführung der Eva in frühere Zeit, in die Zeiten Kain's und seiner Nachkommen (während Azazel dann auch die bis dahin gut gebliebenen Sethiten verführt), wie diess auch dadurch wahrscheinlich wird, dass 69, 7 gesagt wird, er sei es, von dem (ursprünglich) alle

Digitized by Google

Bekanntschaft der Menschen mit Mordwerkzeugen sich herschreibe. Der Interpolator hat also die Erzählung Kap. 6 ff. nach seinem System, das Semjaza an die Spitze stellt, geändert; er hat, was in Kap. 8 früher dem Azazel vorzugsweise zugeschrieben war, an andere Engel und namentlich an Semjaza vertheilt, wie diess seine Kap. 69 sichtbare Vorliebe für Specificirung der Namen und Geschäfte der höhern Geister von selbst mit sich brachte; er hat zwar seine eigenthümliche Lehre von den bösen Geistern Kap. 69. V. 4 ff., welche die „gefallenen Engel“ und schon früher Eva (so wie Kain und die Kainiten) verführten, in Kap. 6 noch nicht angebracht, weil sie dorthin theils nicht nothwendig gehörte, theils gar nicht passte, aber er hat Kap. 6 doch sonst gemäss seinen in Kap. 69 näher ausgeführten Ansichten geändert, so dass hiedurch die Abweichungen in Kap. 6 ff. vom übrigen Grundwerk sich ganz einfach erklären.

Der Anlass und Zweck dieser noachischen Zusätze ist zunächst darin zu suchen, dass ein Späterer die Absicht hatte, das Henochbuch zu vervollständigen durch ausführlichere Hervorhebung der in der Grundschrift meist nur kurz berührten Sündfluth und der Errettung Noah's aus derselben; es sollte hiedurch einerseits (s. 60, 3 ff. 65, 3—11. 106, 15. 68, 2 ff.) die furchtbare, verderbenbringende Strafgerechtigkeit Gottes gegen die Menschheit, wo diese ausartet und von Gott abfällt, andererseits aber ebensosehr auch die tröstliche Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegen die Reinen und Guten, so wie gegen die Menschheit überhaupt (60, 25. 65, 12. 67, 1 ff. 55, 1. 2) stärker veranschaulicht werden, wie diess Beides auch in dem Buch der Bilderreden (Kap. 37—71) bereits begonnen war. Vermöge seines vorherrschend praktischen Zweckes, Henoch eigentlich nur für die „späten Geschlechter“ reden zu lassen, hatte der Verfasser der Grundschrift sich auf jene Ereignisse der Vorzeit verhältnissmässig nur kürzer eingelassen; diess aber hielt ein Späterer für einen Mangel an dem Buche; das Fluthgericht war ja ein Vorbild des Weltgerichts, und ebenso die Errettung des noachischen Geschlechts ein Vorbild der Rettung der Guten bei der für die Menschheit so schreckenvollen Endentscheidung, ein Unterpfand der Hoffnung auf Erbarmung, und darum schob er seine Zusätze

Digitized by Google

ein, in welchen diese beiden Momente, namentlich aber das zweite, die neben der Gerechtigkeit immer noch waltende Barmherzigkeit Gottes gegen das Menschengeschlecht, hervorgehoben werden sollten. Ausserdem hatte er manche neue Lehren und Vorstellungen über Geisterwelt, Himmelskörper, Naturerscheinungen, Endgericht, welche nach seiner Meinung in einem Weisheitsbuche, wie das Henochbuch, nicht fehlen sollten, und welche daher an geeigneten Orten von ihm untergebracht wurden.

Ihrem Charakter nach haben die noachischen Zusätze am meisten Verwandtschaft mit Kap. 37—71, wesswegen sie eben auch hier stehen; an innerem Gehalt aber, so wie an Klarheit und Bestimmtheit und vollends an Adel und Feinheit der Darstellung kommen sie den „Bilderreden" entfernt nicht gleich, sie zeigen ein ganz in's Phantastische und Abenteuerliche gehendes Streben die „Geheimnisse" der Natur- und Geisterwelt darzulegen, sie erinnern in dieser Beziehung vielfach an spätere rabbinische Abenteuerlichkeiten, in Manchem auch, wie in der häufigen Anwendung des Gegensatzes des Männlichen und Weiblichen im Universum, an Gnosis und Kabbalah, haben aber eben nach dieser Seite einen nicht unbedeutenden geschichtlichen Werth. Ueber ihre Entstehungszeit lässt sich nichts Sicheres ermitteln; eine Stelle (67, 5 ff.), welche von der Wollust der Könige und Mächtigen und von ihrer Sitte in warmen Quellen Heilung des Leibes und der Seele zu suchen spricht, erinnert, wie E. und D. bemerkt haben, sehr bestimmt an Herodes d. Gr., von welchem namentlich auch das Letztere bei Josephus (Ant. XVII. 6, 5.) in der Beschreibung der letzten Jahre seiner Regierung erwähnt wird. — Ein eigenes Noahbuch anzunehmen als Quelle der noachischen Zusätze ist durch nichts geboten. Im Gegentheil, in diesen Stücken erscheint Noah in so enger Verbindung mit Henoch und in so grosser Abhängigkeit von ihm, dass von einer selbstständigen Behandlung Noah's und seines Lebens als ursprünglicher Quelle derselben nicht die Rede sein kann; alle noachischen Lehren und Vorstellungen schliessen sich an den Lehrgehalt von Kap. 37 ff. so ganz nur als ergänzende, weiterbildende, in's Einzelne ausmalende Zusätze an, dass sie nie für sich in einem eigenen Werk existirt haben können; und end-

Digitized by Google

lich zeigen sie in der schon angeführten Stelle 68, 1 („darnach gab mir Henoch in einem Buche die Lehren aller der Geheimnisse und die ihm gegebenen Bilderreden und trug sie für mich zusammen in den Worten des Buchs der Bilderreden") selbst, dass sie von einer umfassenderen eigenen Weisheitslehre Noah's gar nichts wissen, sondern die Henochische Bilderredenweisheit (Kap. 37—69) auch die des Noah ist.

IV. In ungefähr dieselbe Zeit mit den noachischen Zusätzen fällt wohl auch das letzte, schon durch seine Ueberschrift (S. 4) vom übrigen Werke gesonderte Stück, Kap. 108. Auch dieses schliesst sich in seinem Lehrgehalt an Kap. 37 ff. an und bildet V. 11 ff. namentlich die Lehre von einem „Geschlechte des Lichts und der Finsterniss" noch bestimmter aus. Eine Abweichung von den ältern Bestandtheilen ist, dass V. 3—6 die Straförter der Sterngeister und der Engel und Menschen, so wie die der Israeliten und Nichtisraeliten, nicht mehr wie Kap. 18 und 21 aus einander gehalten werden. Bezeichnend für die Zeit dieses Stücks sind seine starken Klagen über schwere Verfolgung der Frommen und Gesetzestreuen, die scharfe Hervorhebung ihrer Beständigkeit, ihrer Geduld im Leiden, ihrer Reinheit, ihrer das Irdische für nichts achtenden, alles fleischlichen Genusses sich streng enthaltenden Liebe zum Himmlischen und Göttlichen. Wir haben hier ohne Zweifel (vgl. Dillm. S. XL) die Zuthat eines Esseners, etwa zur Zeit Herodes des Gr. oder seiner Nachfolger[1]), vor uns, was uns nicht wundern darf, da das ganze Henochbuch, wie es später die Aufmerksamkeit der Kabbalisten auf sich zog, so auch namentlich für die Essener sowohl wegen seiner reichhaltigen Belehrungen über die himmlische Welt, als auch wegen seiner ganzen, dem Irdischen und Weltlichen abholden, überall auf gottinnige Genügsamkeit, auf Abkehr von Reichthum und Wohlleben, von Ehr- und Herrschsucht dringenden Richtung

1) Nach Joseph. Ant. XV. 10, 5 (vgl. Philo fragm. de Ess. II. 634 ed. Mang.) wurden die Essener von Herodes geehrt; aber nach V. 2 und 3 („ihre Namen werden ausgelöscht werden aus den Büchern der Heiligen") sind die Frevler, über deren „Macht" geklagt wird, Mitglieder der Theokratie, und man muss daher doch innerhalb des herodianischen Zeitalters stehen bleiben.

Digitized by Google

grossen Werth haben musste, ja gewiss von Anfang an nicht ohne Einfluss essenischer Anschauung und Sinnesweise entstanden ist. Essenisch (wie diess Jellineck wieder neuestens in seinem Beth ha-Midrasch S. XXXII gegen Dillmann behauptet) ist das ursprüngliche Henochbuch allerdings nicht. Es findet sich in ihm nirgends auch nur die geringste Spur von Missbilligung des gewöhnlichen Opferdienstes (indem der Tadel der „unreinen" Opfer nach dem Exil 89, 73 ff. lediglich auf des Maleachi 1, 6 ff. Vorkommende sich bezieht); es hat überall neben Einzelnem, was an Essenisches erinnert (nur die Lehre vom Todtenreich als einem im fernen Westen gelegenen Ort auf, nicht wie die Pharisäer lehren, unter der Erde), in der Hauptsache ganz die gewöhnlichen jüdischen, zum Theil sehr un- und antiessenischen Vorstellungen von Gott, Engeln, Weltgericht, Messiasreich, nicht-ewigem, körperlichem, durch reichen Kindersegen beglücktem (10, 17.) Zukunftsleben, es verheisst den Gerechten blutige Rache („Hälseabschneiden" 98, 12.) an ihren Feinden, es ist in seinen Himmels- und Erdbeschreibungen noch viel zu biblisch, immer noch zu wenig entschieden gnostisch spekulativ, um essenisch sein zu können; es verwirft alle Geheimkunde heilkräftiger Wurzeln und ähnlicher Dinge, die gerade der Essenismus so hoch hielt, und es erklärt sich nicht gegen die Rechnung nach Mordmonaten, gerade wie nach Jellineck die Essener es thaten, sondern nimmt sie ja 74, 12 ausdrücklich in Schutz; es ist zwar nicht orthodox pharisäisch, sondern in manchen Vorstellungen, wie vom Todtenreich und dessen Strömen, unter denen z. B. der Pyriphlegethon nicht fehlt (17, 5.), hellenistisch, aber darum doch noch nicht essenisch, sondern ein eigenthümliches, zwischen Pharisäismus und Essenismus stehendes Erzeugniss der Berührung altjüdischer Frömmigkeit mit griechischen Religionsvorstellungen, wie dieselbe seit 200 v. Ch. und früher auch in Palästina statt hatte; es ist ferner in Kap. 94—105 klar, dass der Verfasser nicht im Sinn und Namen einer von der übrigen menschlichen Gesellschaft und ihren Kämpfen sich zurückziehenden Sekte, sondern vielmehr im Namen einer mitten in den Streitigkeiten und Spaltungen des politischen Lebens mitten innestehenden, gedrückten und zum Theil verfolgten Partei redet, und zwar, wie

Digitized by Google

aus 103, 11 ganz deutlich erhellt, im Namen einer gesetzesfrommen Partei, die (für ihre Verdienste und Gesetz und Volk), obenanzukommen, „das Haupt zu werden gehofft hatte“, aber mit diesen Hoffnungen gescheitert, „zum Schwanze geworden war“, d. h. er redet im Namen der von Hyrkan I. in seiner spätern Zeit mit den Pharisäern zurückgesetzten, und nun durch die vornehmen und fühllosen Sadducäer gedrückten und gehöhnten Partei der Chasidäer, die den Freiheitskampf gegen Syrien geführt hatte (über Weiteres s. Dillmann S. LIII f.). Aber eine grosse Verwandtschaft mit dem Essenismus trägt das Buch allerdings an der Stirne; es zeigt hiedurch, wie tief derselbe im Geist und in den Verhältnissen des damaligen Judenthums begründet war, und darum konnte es wohl geschehen, dass es in spätern Zeiten von den Essenern sich angeeignet und vielleicht unter die „Bücher dieser Sekte“ (Jos. B. J. II. 8, 7) aufgenommen wurde.

Die angestellte Untersuchung hat uns zu dem Ergebniss geführt, dass in Bezug auf die Hauptsache von den Ansichten Dillmann's und Ewald's, denen sonst die Erklärung und Kritik des Henochbuchs so viel verdankt, zu den ältern einfachern Ansichten, wie sie zuletzt von Lücke zusammengefasst waren, zurückgegangen werden muss. Dass wir damit keinen Rückschritt thun, sondern nur dasselbe vereinfachende Verfahren für das richtige halten, zu dem z. B. auf dem verwandten Gebiete der Kritik des Pentateuchs manche der neuesten Bearbeiter zurückgekehrt sind, hoffe ich im Obigen gezeigt zu haben. Mit vollständiger Bestimmtheit und Schärfe würden die charakteristischen Eigenthümlichkeiten sowohl der Grundschrift als der Zusätze freilich erst dann sich gegen einander abheben, wenn es uns gestattet wäre, auf den Inhalt ihrer Lehren und Vorstellungen im Ganzen und Einzelnen ausführlich einzugehen; allein wir müssen auf eine Darlegung dieser Art, die zu viel Raum erfordern würde, vorerst verzichten, so belohnend es auch wäre, dem vom Judenthum zum Christenthum, von der Schriftlehre zur Gnosis hinüberführenden Lehrgehalt des Henochbuchs eine umfassendere Erörterung zu widmen.

Digitized by Google

III.

Bedenken gegen die Aechtheit des Hadrian'schen Christen-Rescripts.

Von

Repetent **Dr. Th. Keim.**

Die genaue Vergegenwärtigung des Aktenstücks wird zur Orientirung in dieser Sache besonders dienlich sein. Wir geben demnach die griechische Uebersetzung des Rescripts bei Euseb. K. G. IV, 9, nachdem das von Justin dem Märtyrer in seiner ersten Apologie gebrauchte und in der Folge durch die eusebianische Uebertragung ersetzte lateinische Original (Eus. IV, 8) verloren zu geben ist. Denn die lateinische Fassung Rufins in seiner Uebersetzung Eusebs, in welcher noch Gieseler und Neander die Urschrift finden wollten, und deren Auktorität für die Entscheidung der ganzen Frage auf mehreren Punkten einiges Gewicht haben würde, ist klarer Weise nur eine lateinische Uebersetzung der griechischen Uebersetzung, wie Jeder finden kann, der sich die Mühe nimmt, die breitbehaglichen Umschreibungen Rufins mit dem eusebianischen Texte zu vergleichen [1]). Der Text bei Eusebius lautet so:

Μινουκίῳ Φουνδάνῳ· ἐπιστολὴν ἐδεξάμην γραφεῖσάν μοι ἀπὸ Σερεννίου Γρανιανοῦ, λαμπροτάτου ἀνδρὸς, ὅν τινα σὺ διεδέξω. οὐ δοκεῖ μοι οὖν τὸ πρᾶγμα ἀζήτητον καταλιπεῖν, ἵνα μήτε οἱ ἄνθρωποι ταράττωνται καὶ τοῖς συκοφάνταις χορηγία κακουργίας παρασχεθῇ. Εἰ οὖν σαφῶς εἰς

---

1) Vgl. nur z. B. Eus.: *ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν, ἀλλ' οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς* mit Ruf.: *hoc eis exsequi non prohibeo, precibus autem in hoc solis et acclamationibus uti eis non permitto.* Eus.: *τουτό σε διαγιγνώσκειν* mit Ruf.: *te cognoscere de objectis.* Eus.: *(δείκνυσι) πράττοντας* mit Ruf.: *(probat) agere memoratos homines.* Eus.: *ὡς μὰ τὸν Ἡρακλέα, εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτείνοι* mit Ruf.: *illud mehercle magnopere curabis, ut si quis calumniae gratia quemquam horum postulaverit reum.*

Digitized by Google

ταύτην τὴν ἀξίωσιν οἱ ἐπαρχιῶται δύνανται διϊσχυρίζεσθαι κατὰ τῶν Χριστιανῶν, ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνεσθαι, ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν, ἀλλ' οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς. Πολλῷ γὰρ μᾶλλον προσῆκεν, εἴ τις κατηγορεῖν βούλοιτο, τοῦτό σε διαγινώσκειν. εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως ὅριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος. ὡς μὰ τὸν Ἡρακλέα, εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτείνοι, διαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος καὶ φρόντιζε, ὅπως ἂν ἐκδικήσειας.

Als Inhalt im Ganzen ergibt sich trotz dieser und jener Schwierigkeiten im Einzelnen leicht Folgendes. Serenius Granianus, der Vorgänger des Minucius Fundanus in der Statthalterschaft Kleinasiens, hat mit Rücksicht auf die Ruhe der Provinz sorgfältigere Untersuchungen gegen die Christen für wünschenswerth erkannt. Bis jetzt haben ihre Ankläger einfach auf ihren Christennamen oder auf unbestimmte Vorwürfe hin Bestrafung gegen sie verlangt und zu Stande gebracht, worunter nicht nur die Ruhe der Provinz gelitten, sondern wodurch auch die Schlechtigkeit falscher verläumdrischer Ankläger ermuthigt worden ist. Von jetzt an soll nach dem Willen des Kaisers nur in der Form gegen die Christen geklagt werden, dass der Ankläger sich zu sorgfältiger Rede und Antwort stellt, dass er es unternimmt, die Christen eines Vergehens gegen die Gesetze zu überführen und dass der Richter mit aller Pünktlichkeit die Sache untersucht. Im Fall der Ueberweisung tritt die der jeweiligen Stärke des Verbrechens proportionirte Strafe ein; eine verläumdrische Anklage aber gegen einen Christen soll, so versichert der Kaiser mit ernstlicher Betheurung, entsprechend der Schändlichkeit der Sache unnachsichtlich gestraft werden.

Man hat bis jetzt in der Regel in dem Rescript nichts als das Verbot „ungeregelten Verfahrens“ gegen die Christen durch Volksjustiz gefunden. So sagt Gieseler K. G. I, 1, 172 (4. Aufl.): „unter Hadrian fing das Volk zuerst an, bei öffentlichen Festen stürmisch die Hinrichtung einiger Christen zu verlangen. Auf die Vorstellung des Serenius Granianus erliess aber Hadrian an dessen Nachfolger ein Rescript, durch welches dergleichen ungeregeltes Verfahren untersagt wurde“. Aehnlich spricht Neander von Verpönung tumultuarischen Verfahrens. Indem

Digitized by Google

man dieses aufstellt, weist man in der Regel den Gedanken eines Widerspruchs dieses Rescripts gegen das trajan'sche Rechtsverfahren gegen die Christen als ungegründet ab; im Gegentheil das Rescript bewege sich innerhalb der trajanischen Regel. In sofern ist obige Darstellung noch kurz zu rechtfertigen. Dass nun das Rescript nicht ein tumultuirendes, sondern ein rechtliches (wie sich zeigen wird, das trajanische) Verfahren als bisher üblich voraussetzt, beziehungsweise bekämpft, ist schwer zu leugnen. Denn dass von Einzelnen bis jetzt schon gegen die Christen geklagt worden, liegt offen vor, nur dass der Aeusserung des Kaisers nach die Untersuchung nicht gründlich genug geführt wurde: „denn weit besser ziemte es sich, falls einer anklagen will, dass du die Sache genau untersuchest“; und selbst die Stelle des Rescripts „wenn nun die Bewohner der Provinz auf diese ihre Forderung hin mit Festigkeit und Bestimmtheit gegen die Christen auftreten können, dass sie auch Antwort geben vor dem Richterstuhl, so sollen sie sich dazu allein wenden, aber nicht mit einfachen Forderungen oder blosem Geschrei“, selbst dieser der obigen Auslegung scheinbar günstige Satz beweist nicht für sie. Denn auch hier ist als die bisher bestehende Praxis das Auftreten vor dem Richterstuhl mit Anklagen, mit Petitionen (*ἀξιώσεις*, *petitiones*) gegen die Christen vorausgesetzt, nur dass der Ankläger keinem eingehenden Verhör, keinem ausführlichem Reden und Antworten unterworfen wurde, sondern das Seinige zu leisten schien, wenn er, wie dies unter Trajan und noch ein Jahrhundert lang nachher geschah, einfach vor Gericht die Delation machte, dass dieser oder jener ein Christ sei. Wie wenig an tumultuarisches Auftreten gegen die Christen, wie wenig an stürmische blutbegehrende Volkshaufen gedacht werden dürfe, zeigt sich klar genug darin, dass allenthalben Einzelne, nicht Volkshaufen als Klagführende vorausgesetzt sind, dass insbesondre die *ἀξιώσεις* gegen die Christen, diese ganz normalen Delationen derselben als das Gewöhnliche wiederholt aufgestellt und in den Vordergrund gestellt sind, während die *βοαὶ* nur nebenbei erscheinen, so zwar, dass nicht einmal eine Berechtigung vorliegt, „wildes Volksgeschrei“ oder etwas dergleichen darunter zu verstehen (wie *ἐπιβοήσεις* Eus. 5, 1. und *acclamationes* bei Ruf.), und nicht

Digitized by Google

vielmehr nur unbewiesene verläumderische Gerüchte, die *φῆμαι, δυσφημίαι*, von denen so oft bei den gleichzeitigen Schriftstellern die Rede ist, z. B. Eus. 4, 7: *δυσφημίαι κατὰ τοῦ λόγου;* Athenag. legatio p. Chr. c. 2: *κοινὴ καὶ ἄκριτος φήμη*, und von denen, z. B. der seinen Ausführungen nach mit dem Gedanken des Hadrian'schen Rescripts so nah verwandte Verfasser des antonin'schen *πρὸς κοινὸν Ἀσίας* den umschreibenden Ausdruck braucht: *καὶ ἕτερά τινα ἐμβάλλουσιν, ἅτινα οὐ δύνανται ἀποδεῖξαι* [1]).

Man kann sich der Vermuthung nicht ganz erwehren, dass jene Auslegung im Grund weniger der genauen Untersuchung des Texts, als den Bedenken gegen die Aechtheit der Urkunde, die mit einer andern Erklärung entstehen müssten, den Ursprung dankt [2]). Indem die Urkunde namentlich im Verhältniss zum unterschobenen Rescript des Antoninus für einen Falsarius viel zu einfach und natürlich, ohne Künstelei und tendenziöse Uebertreibung zu sein schien, gab man sich Mühe, ihr eine Erklärung zu geben, die mit den sonst bekannten Zeitverhältnissen am meisten harmonirte. Und doch reicht selbst jene Erklärung, ihre Richtigkeit auch vollkommen zugegeben, nicht hin, um die Bedenken gegen die Aechtheit des Schriftstücks abzutreiben, die mit der richtigen Erklärung jenes Punkts ohnehin entstehen. Man hat gesagt: das Rescript stehe auf Grund des von der trajanischen Zeit an fortgesetzten ordentlichen Rechtsverfahrens, das gegen die Volksjustiz befestigt werde. Aber man konnte sich doch der Anerkennung nicht ganz entziehen, dass das Rescript zwischen Christennamen und Christenverbrechen in einer Weise trenne, die mit den sonstigen Zeitverhältnissen schwer zu vereinigen ist. Einige Aeltere, wie Balduni *(edicta principum Rom. de Christianis)* und Böhmer *(de cognitionibus de Christianis)*, haben

1) Vgl. dazu noch die Ausdrücke: Athenag. leg. c. 3: *τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα.* Justin. apol. 1, 29: *τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα.* Eus. 5, 1: *τούτων φημισθέντων.* Athenag. c. 1: *Κατασκεδάζοντες ὄχλον ἐγκλημάτων.* Wiederholt spricht Justin von *ἄλογος ὁρμή, ἄλογον πάθος* gegen die Christen 1, 2. 5.

2) Eusebius wollen wir von dieser Vermuthung ausnehmen, der im Rescript auch schon den oben zurückgewiesenen Sinn fand: *μηδένα κτείνειν ἄνευ ἐγκλημάτων καὶ κατηγορίας.*

Digitized by Google

offen anerkannt, dass nach diesem Rescript das Christenthum an und für sich noch kein Verbrechen sei; von Neueren hat ihnen Bickell in der Geschichte des Kirchenrechts (1, 2, 237) zugestimmt. Dagegen suchen nun andere Neuere, insbesondere Neander, das Gefährliche dieses Zugeständnisses abzuschneiden, indem sie behaupteten: das Christenthum ist noch keineswegs als *religio licita* erklärt, die Christen können für ihr Christenthum angeklagt und verurtheilt werden, nur milde und günstig gesinnte Statthalter, allermeist aber die Christen selbst haben das Rescript auch so deuten können: nicht die Religion der Christen, nur sonstige Vergehen derselben gegen den Staat seien zu strafen [1]. Der Sinn des Rescripts wäre demnach nur der gewesen, die Christen nicht mehr mit rascher Justitz auf den blosen Christennamen hin zu verurtheilen, sondern auf den jedesmaligen Erweis der mit dem Christennamen innig verbundenen Verbrechen. Dies ist aber nur ein neuer Nothbehelf. Denn nicht allein hat eine solche Trennung zwischen Christennamen und Christenverbrechen überhaupt nur dann einen Sinn, wenn das Verbrechen mit dem Christennamen nicht mehr unmittelbar identisch, wenn der Christ nicht mehr als solcher und schlechthin ein Staatsverbrecher ist, wenn also eben die christliche Religion als solche nicht mehr als Verbrechen gilt (solang das öffentliche Urtheil keinen Unterschied zwischen Christ und Atheist, Verächter der Götter, Mitglied geheimer unsittlicher Verbindungen kennt, solang fragt man einfach: bist du ein Christ? und nicht noch dazu: bist du als Christ wohl auch ein Atheist, ein Verächter der Götter?); das Rescript spricht es sogar ausdrücklich aus: ein Christ als solcher ist nicht nothwendig ein Verbrecher. Es spricht ja aus, dass Christen verläumderisch eines Verbrechens angeklagt werden können, dass unschuldige Menschen, durch diese Christenprozesse in Noth gebracht werden, und unter Betheurungen befiehlt der Kaiser, dass die verläumderischen Ankläger der unschuldigen Christen strengen Strafen unterworfen werden sollen [2]. Könnte es klarer ausgesprochen sein, dass die

1) Vgl. Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrh. S. 424.

2) Es wäre eine verzweifelte Aushilfe, wenn man sagen wollte, die

Digitized by Google

Zugehörigkeit zum Christenthum nicht unmittelbar ein Verbrechen ist, dass das christliche Bekenntniss als solches kein Staatsverbrechen ist, sondern erst wird durch das Hinzutreten weitergehender Konflikte mit dem Staatsgesetz, die nicht direkt religiöse, sondern nur bürgerlich politische Bedeutung haben können! Mit Einem Wort: die oben abgewiesenen Erklärungsversuche des Rescripts wissen den eigenthümlichen Schwierigkeiten desselben zuletzt doch nicht auszuweichen, welche darin culminiren, dass es eine Anschauung vom Christenthum und vom Rechtsverfahren gegen das Christenthum voraussetzt, die den damaligen Zeitverhältnissen und dem trajanischen Verfahren durchaus widerspricht.

Dies ist hier in der Kürze nachzuweisen. Bekanntlich ist seit der Zeit Kaiser Trajans das Verfahren gegen die Christen geregelt worden in einer Form, die man unverändert durch das ganze zweite Jahrhundert bis in den Anfang des dritten, bis zu den systematischen, vom Staat organisirten Verfolgungen dauern sieht. Es war im Allgemeinen das Verfahren der *delatio*, des accusatorischen Auftretens Einzelner gegen die Christen, bestehend in einer Anzeige derselben als Christen, aufgenommen vom Gericht in der Befragung um den Christennamen *(esne Christianus?)* und in Folge der Bejahung *(confessio)* oder Läugnung *(negatio)* unter einigen Förmlichkeiten zu Ende geführt in der Verurtheilung zum Tod oder in der Freisprechung. Mit Unrecht würde man sich auf die trajanische Vorschrift an Plinius: *si deferantur et arguantur, puniendi sunt,* zu dem Zwecke berufen, einen ausführlichen Beweisführungsprozess in der Art des Hadrian'schen Rescripts indicirt zu finden, denn die hier verlangte Ueberweisung geschah, wie das von Trajan approbirte Verfahren des Plinius zeigt, durch gar nichts andres als durch die Fragestellung auf den Christennamen, und wiederum konnte nach der Bestimmung

---

Sykophantie werde nicht in Beziehung auf Christen gedacht, sondern auf Nichtchristen, die unter dem gehässigen Christennamen von Verläumdern angeklagt werden konnten. Je deutlicher ist, dass unbilliges Verfahren gegen die Christen abgewendet werden soll, und je ungefährlicher und zweckloser jene Klagen bei der Leichtigkeit ihrer Widerlegung gewesen wären, um so weniger ist daran zu denken.

Digitized by Google

Trajan's die einfache Läugnung des Christennamens die Entbindung des Inculpaten von der Anklage nach sich ziehen, ohne dass das Gericht auf eine nähere Untersuchung des wirklich Thatsächlichen sich eingelassen hätte. Ausdrücklich ist auch das hervorzuheben, dass wenn gleich der milde und in diesen religiösen Händeln wenig bewanderte Plinius einen Augenblick an die Trennung von Name und Verbrechen gedacht hatte: *nomen ipsum, etiamsi flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur?* der Kaiser selbst diese proponirte Unterscheidung vollkommen ignorirt und Bekenntniss und Läugnung des Christennamens zur alleingiltigen Bedingung der Strafe oder Freisprechung erhoben hatte. Genau dasselbe Verfahren finden wir unter Antoninus Pius. Die Christen wurden als Christen angeklagt; der Name, ein Adiaphoron, wie alle Apologeten meinen, im speziellen Fall sogar nur Gutes bedeutend, genügte zur Anklage wie zur Verurtheilung und die Ungerechtigkeit der Sache schien sich darin am meisten auszuprägen, dass die einfache Läugnung des Namens von der Schuld entband. Justin, Apol. 1, c. 2—4. Die Behandlung unter Mark Aurel charakterisirt sich durch eine Reihe ähnlicher Fälle, wie sie Justins zweite Apologie an die Hand gibt und durch die für todeswürdig befundene Aeusserung des Christen Lucius über die Hinrichtung des christlichen Lehrers Ptolemäus: der Stadtpräfekt handle unwürdig des Kaisers und des Senats, indem er einen Mann, der kein Ehebrecher, kein Wollüstling, kein Mörder, überhaupt kein Verbrecher gewesen, um des blosen Christennamens willen hingerichtet habe (c. 2). Unter Commodus wurde des Christennamens wegen der Senator Apollonius angeklagt und hingerichtet (Eus. 5, 21), unter Severus und Caracalla herrschte wieder die *delatio* und: *illud solum exspectatur, quod odio publico necessarium est, confessio nominis, non examinatio criminis.* Tert. Apolog. c. 1. ad Scapulam c. 4. Und auf welche andere Thatsachen hin geschah diese beharrliche Verurtheilung des Christennamens als eines Kapitalverbrechens, als weil, selbst noch in der schon syncretistisch gefärbten Zeit Tertullians, mit dem Namen die Ueberzeugung unzertrennlich verwachsen war: *Christianum hominem omnium scelerum reum, Deorum, imperatorum, legum, morum, naturae totius*

Digitized by Google

inimicum. Apologet. c. 2. Auf einzelne Verhöre der Christen, die in diesen verschiedenen Zeiten stattfanden, darf man sich durchaus nicht berufen: zur Zeit Neros und Trajans galten sie der allgemeinen Orientirung über das Christenthum, und wenn wiederum später, z. B. bei der Verfolgung in Gallien unter Mark Aurel einzelnen Sclaven der Christen Geständnisse der christlichen Gräuel durch die Folter abgepresst wurden (Eus. 5, 1), so ging die erfolgbelohnte Absicht nur auf stärkere Entzündung des allgemeinen Volkszorns gegen das Christenthum. Das sind also vollkommen andre Dinge als die im Hadrian'schen Rescript vorgeschriebene scrupulöse Behandlung jedes einzelnen Falls der Christenanklagen und die hier geltend gemachte Ansicht von möglicher Christenunschuld steht vollends ganz einzig da.

Dies die Zeiten vor und nach Hadrian. Wenn nun zufällig über die Zeit Hadrians selbst in seinem Verhältniss zum Christenthum beinahe nichts überliefert worden, so ist daraus hinsichtlich seiner Gunst oder Ungunst gegen das Christenthum überhaupt nichts zu schliessen, als das Eine, was man auch aus den erregteren Zeiten unter Antoninus Pius schliessen kann, dass die Kirche unter ihm noch ziemlich ruhige Zeiten gehabt. Der allgemeine Eindruck aber ist gewiss bei aller Rücksichtnahme auf die launische, romantische, unberechenbare Subjektivität Hadrians sehr schwer zu entkräften, dass ein vor dieser Regierung bestehendes und nach dieser Regierung ein Jahrhundert hindurch gleichmässig fortdauerndes Rechtsverfahren schwerlich durch sie unterbrochen, vollends gar durch gänzlich entgegengesetzte Ansichten und Massregeln ersetzt worden ist. Uebrigens wollen wir, ohne zu Sulpicius Severus unsre Zuflucht zu nehmen, der Hadrian neben dem Vernichtungskrieg gegen die Juden, Ausrottungsgedanken gegen die Christen zuschreibt, sowohl auf die in neuerer Zeit von achtungswürdigen Stimmen als glaubwürdig anerkannten Martyr-Akten der Symphorosa und ihrer Söhne (Ruinart Acta S. 23), auf die Erinnerungen Justin's über die zur Zeit seiner Jugend, die ohne Zweifel unter Hadrian fiel, zum Tod geführten Christen (ap. II, 12), auf die durch Belästigung Einzelner hervorgerufenen Apologieen des Quadratus und Aristides (Eus. 4, 3), wie auf das ungünstige Urtheil Hadrians

Digitized by Google

über die Christen in dem Brief an seinen Schwager Servian (*Vopisci Saturninus* c. 8) uns berufen, um die Fortdauer der trajan'schen Massregeln als im höchsten Grade wahrscheinlich zu bezeichnen, während dagegen die Nachrichten der eusebianischen Chronik vom Erfolg der Apologieen des Quadratus und Aristides in Verbindung mit den Vorstellungen des Serenius Granianus bei'm Kaiser, vollends die nachweislich unhistorisch gehaltenen Bemerkungen des Hieronymus (ep. 84) nur auf das Hadrianische Rescript sich stützen [1]. Man wird wohl sagen dürfen, dass ein Kaiser, von dem überliefert ist: *sacra romana diligentissime curavit, peregrina contemsit* (Spart. Hadr. 22), der seine Verachtung und sein Misstrauen gegen die Religionsmengerei, den politischen Unruhegeist, gegen die verpönten Wahrsagerkünste, die er unter den Christen und besonders unter den christlichen Priestern in Egypten ganz herrschend fand, in so starken Worten ausgesprochen, in so warmen Worten für die Unschuld der Christen und gegen ihre verläumderischen Ankläger unmöglich eingestanden ist.

So unbegreiflich nun die Abfassung dieser Urkunde durch einen römischen Kaiser im zweiten Jahrhundert erscheint, so vollkommen begreiflich, verständlich und klar wird sie im Munde eines Christen. Je weniger die Christen die verbrecherische Bedeutung ihres Namens im volksmässigen und gerichtlichen Urtheil gerechtfertigt fanden, um so dringender mussten sie in allen ihren öffentlichen Verantwortungen die Oberflächlichkeit einer Untersuchung rügen, die nur auf den Namen gehe, und die Untersuchung der angeblichen Verbrechen mit dem Bewusstsein beanspruchen, mittelst derselben der vollkommenen Straflosigkeit versichert zu sein. Wie in Gallien unter Mark Aurel

1) Er macht den Quadratus zum Bischof von Athen, was er doch erst unter Mark Aurel wurde, er redet von einer *gravissima persecutio*, was unter Hadrian keineswegs (Eus. aus Quadr. 4, 3: *τινες ἐνοχλεῖν ἐπειρῶντο*), um so mehr allerdings unter Mark Aurel der Fall war. Vgl. Eus. 4, 23. Er redet endlich unhistorisch genug davon, die Apologie sei allgemein so bewundert worden, dass die schwere Verfolgung sofort erloschen sei.

Digitized by Google

der Christ Vettius Epagathus sich, freilich vergeblich, vor dem Tribunal die Erlaubniss zur Beweisführung erbat, dass nichts Atheistisches oder Gottloses bei den Christen sei (Eus. 5, 1), wie ähnlich in Rom der Christ Lucius wegen der Hinrichtung des Lehrers Ptolemäus sich zu Vorwürfen gegen den Stadtpräfekten erhob, der einen Namen ohne Verbrechen strafe (Just. apol. II, 2), so sind die Schriften der Apologeten jener Zeit, eines Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Tertullian voll von Verwahrungen gegen das Präjudiz des Namens, voll von Klagen gegen die allen Rechtsgrundsätzen hohnsprechende summarische Behandlung, voll der Forderungen eines vernünftigen Beweisverfahrens. Gegen uns, eifert Justin in der ersten Apologie (c. 5), stellet ihr keine sorgfältigen Untersuchungen an, sondern in unvernünftiger Leidenschaft, unter dem Antrieb schlechter Dämonen strafet ihr unerhört, sinnlos und rücksichtslos. Wir verlangen, hält er entgegen, dass die Anschuldigungen gegen die Christen untersucht werden und wenn sie sich als richtig erfinden, dass sie dann gestraft werden (c. 3). Die Benennung des Namens wird ja sonst weder für etwas Gutes noch für etwas Schlechtes gehalten; ohne die unter den Namen fallenden Thaten vermöge des Namens allein sind die Christen die rechtschaffensten Menschen (c. 4). Die Freilassung der Läugnenden ist an sich der schlagende Beweis für die Exemtion der Christen aus der Zahl der Verbrecher, für die christliche Unschuld, aber die Christen wollen diese zunächst gar nicht anerkannt, sie wollen nur Untersuchung gegen die angeblichen Verbrechen statt der Namensverurtheilung. Da müsse sich zeigen, dass Verbrecher eine Ausnahme seien unter Christen und der Ueberwiesene als ein Ungerechter, nicht als ein Christ verurtheilt, der Nichtüberwiesene als ein Christ ohne Ungerechtigkeit freigesprochen werde (c. 7). So ruft auch Athenagoras aus: bei uns aber (im Gegensatz gegen sonstiges Verfahren) seid ihr dem Namen feind, da der grosse Haufen rein nur wegen des Namens Krieg wider uns führt (Kap. 1). Es entspricht nicht eurer Gerechtigkeit, dass die Anderen, die zur Ungerechtigkeit sich haben verleiten lassen, nicht vorher bestraft werden, ehe sie überführt sind, bei uns aber der Name mehr Gewicht habe, als die gerichtlichen Beweise, sofern die Richter nicht

Digitized by Google

nachfragen, ob der Gerichtete ein Unrecht gethan hat, sondern nur gegen den Namen als gegen ein Verbrechen übermüthig Gewalt brauchen (Kap. 2). Und ganz ähnlich klagt Tertullian gleich im Eingang des Apologeticus, indem er für die Christen das geringste Recht in der Welt, das Recht der Verbrecher vor Gericht in Anspruch nimmt. — Alle diese Ausführungen der Apologeten nun stützen sich auf die Ueberzeugung, dass die angeblichen Verbrechen der Christen nicht blos unbewiesen, sondern unbeweisbar sind. Wir haben schon gesehen, dass der Begriff eines verläumderischen Anklägers, eines Sykophanten gegen Christen, wie ihn unser angebliches Kaiserrescript allerdings enthält, bei der allgemeinen Ueberzeugung der Zeit vom verbrecherischen Charakter des Christenthums etwas völlig Unmögliches, ein Unding nach römischer Anschauungsweise ist. Um so gewöhnlicher aber findet sich dieser Begriff bei den gleichzeitigen Apologeten. So redet Melito von τινὲς βάσκανοι ἄνθρωποι (Eus. 4, 26), Quadratus von τινὲς πονηροὶ ἄνδρες (4, 3), die den Christen Widerwärtigkeiten gemacht [1]); aber auch der Ausdruck unseres Rescripts: οἱ συκοφάνται erscheint überall als Schlagwort; bei Melito: οἱ ἀναιδεῖς συκοφάνται καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἐρασταὶ (4, 26) und: τὸ τῆς συκοφαντίας ψεῦδος (ib.); und gerade so bei Athenagoras, der dem Kaiser gegenüber laut klagt über das συκοφαντεῖσθαι (legat. c. 2), das σφάττεσθαι ὑπὸ συκοφαντῶν (c. 1). Gegen dieses Sykophantenwesen will der Verfasser des Rescripts streng eingeschritten wissen. Auch hier geht er mit den Apologeten Hand in Hand. Melito rühmt es, dass die Vorfahren Mark Aurels die durch Sykophanten angeregte Unwissenheit des Volks in Betreff der Christen zu bessern gesucht haben und gegen diese selbst eingeschritten seien (Eus. 4, 26), und in Verbindung damit legt er dem Kaiser ans Herz: „diese Bitte allein bringen wir dir dar, du möchtest selbst zuerst diese streitsüchtigen Menschen genauer erkennen und dann in Gerechtigkeit urtheilen, ob sie Heil und Ruhe oder nicht vielmehr Tod und Strafe verdie-

1) Vgl. Eus. 5, 1: οἱ βλάσφημοι.

Digitized by Google

nen“ [1]), während Athenagoras unserem Verfasser geradezu den Weg zu bahnen scheint, indem er bei Mark Aurel um ein kaiserliches Gesetz bittet, damit die Christen nicht mehr den Sykophantenangriffen ausgesetzt seien (leg. c. 2). Noch einen Punkt der Uebereinstimmung können wir bezeichnen. Wünschten die Apologeten, sofern ihnen bei den Christen keine spezifischen Verbrechen, sondern höchstens gemein bürgerliche auffindbar schienen, die etwaigen Prozesse gegen verbrecherische Christen ganz in die Kategorie des römischen Prozessverfahrens gegen bürgerliche Verbrechen gestellt, wovon oben die Rede war, so dachte man sich natürlich auch die Strafe des wirklich schuldigen Christen verschieden je nach den verschiedenen Verbrechen des Diebstahls, Raubs, Mords (Just. apol. 1, 7. vgl. 1 Petr. 4, 15). Dagegen kannte das römische Gesetz für das Verbrechen der *nova religio*, insbesondre des Christenthums bis zu Ende des zweiten Jahrhunderts in der Regel keine verschiedenartigen Strafen, keine Strafstufen, sondern einfach das *supplicium mortis*. Wie ist es nun zu erklären, dass das Rescript von Strafen gegen überwiesene Christen redet *κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος* nach Proportion des Verbrechens? Das ist wieder nicht römisch, aber christlich.

So sehen wir denn sichtlich genug aus dem angeblichen Kaiser Hadrian den Christen reden mit den Interessen und Wünschen des Christenthums seiner Zeit. Aus dem grossmüthigen Gesetzgeber wird ein hilfesuchender Apologet, der sich in die Rolle des Kaisers eingekleidet, um die Zwecke zu erreichen, die durch alle Apologieen der Männer im Philosophenmantel augenblicklich so wenig erreicht wurden. Wenn man die Aechtheit des Rescripts schon durch die Instanz zu befestigen gemeint hat: ein Christ als etwaiger Falsarius würde sich mit den Zugeständnissen desselben, als zu bescheiden gehalten, nicht begnügt, er würde sie reichlicher und kräftiger aufgetragen haben, so finden wir nach allem bisherigen das Gegentheil. Die Concessionen

1) *Ταύτην δὲ σοι μόνην προσφέρομεν δέησιν, ἵνα αὐτὸς πρότερον ἐπιγνοὺς τοὺς τῆς τοιαύτης φιλονεικίας ἐργάτας δικαίως κρίνειας εἰ ἄξιοι θανάτου καὶ τιμωρίας ἢ σωτηρίας καὶ ἡσυχίας εἰσίν.* Eus. a. a. O.

des Rescripts im Munde des Christen, der nur Untersuchung der angeblichen Christenverbrechen verlangt, sind zwar (was wahrzunehmen nicht ohne Interesse ist) geringer, als im Munde des römischen Kaisers, der mit der Unschädlicherklärung des Christennamens die unmittelbar religiösen Anklagen niederschlug und in der That nur bürgerlich-politische offen liess, aber sie sind auch so noch gross genug, denn sie enthalten Alles, was das Christenthum damals überhaupt begehrte und mit dessen Zugeständniss dasselbe, als thatsächlich erhaben über die angedichteten Verbrechen, vollständig gesichert war und auf dem geraden Weg zur Anerkennung als *religio licita* sich bewegte.

Das Rescript verdankt Allem nach seinen Ursprung einem Christen, der unter den zunehmenden Bedrückungen und Verfolgungen unter Antoninus Pius die Lage der Glaubensgenossen durch Hinweisung auf ein älteres Rescript eines Kaisers meinte erleichtern zu können. Die Apologeten Justin (in der I. Apologie), Melito und der Pseudo-Antonin (πρὸς τὸ Κοινὸν Ἀσίας, auch ein umgekehrter Apologet), die dasselbe zuerst benützten, sowie die Prozessform des Trajan'schen Verfahrens, die darin vorausgesetzt ist, bilden für die Bestimmung der Entstehungszeit des Rescripts die Grenzlinie vorwärts, sowie die Wahrscheinlichkeitsrechnung, dass die Berufung auf einen verstorbenen Fürsten als weniger widerlegbar näher lag als die auf einen lebenden, die Gränze rückwärts; d. h. das Rescript ist wohl nicht schon unter Hadrian selbst, sondern jedenfalls erst unter Antoninus Pius verfasst worden. Für diese Zeit und gegen eine Entstehung erst unter Mark Aurel, worauf Melito und der Pseudo-Antonin führen könnten, entscheidet sodann bestimmter Justin der Märtyrer, dessen erste Apologie unter Antonin entstanden ist: eine Zeit, in der die Entstehung dieser Urkunde um so erklärlicher ist, je schwerere Leiden sie für das Christenthum brachte. Noch etwas näher liesse sich der Zeitpunkt der Abfassung des Rescripts bestimmen, wenn über die Abfassungszeit der I. Apologie Justins grössere Einstimmigkeit wäre. Wenn übrigens schon nach den bisherigen Beweismitteln die grössere Wahrscheinlichkeit für die Entstehung derselben gegen den Schluss der Regierung Antonins ist, so trägt auch das Hadrian'sche Rescript noch ein kleines

Digitized by Google

Gewicht für diese Ansicht und gegen die Semisch's (der die Apologie an den Regierungsantritt Antonins 138 setzt) insofern herbei, als das Rescript im letzteren Fall nicht blos gleich nach dem Auftreten Antonins hätte entstehen, sondern auch, und zwar ohne Zweifel auf einem ganz entlegenen Flecken Lands, sofort von den Christen als ächt hätte anerkannt und gebraucht werden müssen, wie die Justin'sche Apologie beweisen würde. Denn vorzugsweise aus der Adresse des Rescripts, dann aber auch aus der Benützung Melito's und des Pseudo-Antonin lässt sich schliessen, dass es in Kleinasien entstanden ist. Ob der Falsarius irgend welche thatsächliche Anhaltspunkte (an schonenden Aeusserungen oder gar Rescripten Hadrians) gehabt habe, wie dies bei dem versteckten Apologeten des Briefs πρὸς τὸ Κοινὸν Ἀσίας nach Melito bei Eus. 4, 26 vermuthet werden kann, ist jetzt lediglich nicht mehr zu entscheiden.

Dass nicht einmal die neueste Spezialschrift über diese Zeit, Gregorovius in seiner Geschichte des römischen Kaisers Hadrian und seiner Zeit (Königsb. 1851), diesem Gegenstand eine eingehendere und kritische Behandlung zugewendet hat, ist nur insofern nicht zu verwundern, als dieser geistreiche Gelehrte nicht einmal an der jetzt fast allgemein in Anspruch genommenen Aechtheit des Antonin'schen Briefs auch nur mit Einem Worte zu zweifeln sich veranlasst sah. Unsres Wissens hat von den Neueren nur Baur einen Zweifel hinsichtlich des Rescriptes angedeutet [1]. Wie viel richtiger aber als so viele ältere und neuere Ausleger hat schon der uralte christliche Verfasser jenes Antonin'schen Briefes den wahren Werth unsrer Urkunde, ja ihren Ursprung gekennzeichnet, und durch Gleichstellung der in ihr enthaltenen gesetzlichen Normen mit denen seines eigenen Elaborats den Späteren das richtige Urtheil nahe gelegt, indem sich für ihn das günstige Christengesetz Hadrians in vollkommener Harmonie mit dem Antonin'schen in die zwei Sätze zusammenfasst: gegen einen Christen als Christen (ὡς τοιούτου) darf

1) Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte S. 423 f.: „auf einen Bericht des Proconsuls von Asien soll Hadrian, wie Justin meldet, ein Schreiben erlassen haben."

Digitized by Google

nicht mehr geklagt werden; nur etwaige Attentate gegen den römischen Staat (*εἰ μὴ φαίνοιντό τι ἐπὶ τὴν ἡγεμονίαν Ῥωμαίων ἐγχειροῦντες*) sind klagbar und strafbar. Denn die angeblichen christlichen Verbrechen sind völlig unerweislich (*ἅτινα οὐ δύνανται ἀποδεῖξαι*). Hier ist Farbe und hier ist Licht.

IV.

Ueber den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum.

Von

E. Zeller.

Der Essäismus ist eine so räthselhafte Erscheinung, dass er die Aufmerksamkeit auf sich ziehen müsste, wenn auch seine geschichtliche Bedeutung geringer wäre, und er ist zugleich so bedeutend, dass die Forschung von den verschiedensten Seiten her auf ihn gelenkt würde, wenn er uns auch vollständig bekannt wäre. Die alexandrinische Theologie hängt unverkennbar mit ihm zusammen, und durch sie greift er in die Geschichte der Philosophie und der Religion ein; das Christenthum steht ihm schon in seinem Ursprung so nahe, dass sich die Frage nach dem Antheil des Essäismus an seiner Entstehung nicht umgehen lässt, wie unerweislich und willkührlich auch weit das Meiste von dem sein mag, was man ehedem hierüber vermuthet oder behauptet hat; die älteste Kirche hat ihn im Ebjonitismus in sich aufgenommen, und ein beträchtlicher Theil ihrer dogmatischen Anschauungen, ihrer hierarchischen Einrichtungen, ihrer sittlichen Begriffe und Gewohnheiten stammt aller Wahrscheinlichkeit nach von dorther; selbst das Mittelalter und die Neuzeit hat seine Hinterlassenschaft angetreten, und wenn wir auch von allem Anderen absehen wollen, so weist schon die Ehelosigkeit der Priester und das Mönchswesen in letzter Beziehung auf den Essäismus.

Digitized by Google

So wichtig sich aber demnach sein geschichtlicher Einfluss darstellt, so unvollständig sind wir doch über ihn selbst unterrichtet. Sein Ursprung besonders liegt immer noch in einem Dunkel, das sich in Ermanglung aller glaubwürdigen Zeugnisse nur auf dem Wege der Muthmassung aufhellen lässt. Jeder neue Beitrag zur Lösung dieser Frage wird uns desshalb willkommen sein müssen, andererseits aber werden wir nie vergessen dürfen, dass auf einem so unsicheren Boden verdoppelte Vorsicht nöthig ist, und dass auch die Wahrscheinlichkeitsschlüsse, die hier allein möglich sind, nur auf der allseitigsten Erwägung und Verknüpfung aller Umstände beruhen können.

Ich habe in meiner Geschichte der griechischen Philosophie (III, 583 ff.) die mehr bemerkte Verwandtschaft des Essäismus mit dem Neupythagoreismus nachgewiesen, und ich habe aus diesem Verhältniss der beiden Erscheinungen geschlossen, dass beide aus derselben Wurzel entsprossen seien; und da es mir nun schien, ihre gemeinsamen Eigenthümlichkeiten lassen sich nicht aus dem Judenthum, sondern nur aus der griechischen Philosophie herleiten, so nahm ich an, um die Mitte oder vor der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts haben die philosophisch-religiösen Bestrebungen, welche unter den alexandrinischen Juden schon längst im Gange waren, an dem neuerstandenen Pythagoreismus einen Mittelpunkt gefunden, und es sei so aus derselben Philosophenschule gleichzeitig oder nahezu gleichzeitig ein hellenischer und ein jüdischer Zweig, der Neupythagoreismus und der Essäismus, hervorgegangen. Dass diese Annahme in ihren näheren Bestimmungen nur auf grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit beruhe, habe ich auch in meiner früheren Darstellung nicht verhehlt, und so werden namentlich über den Zeitpunkt, in dem jene Verbindung von griechischem und jüdischem Wesen vor sich ging, verschiedene Vermuthungen möglich sein, besonders da man sich den ganzen Process nur als einen allmähligen, an keine einzelne beherrschende Persönlichkeit geknüpften zu denken haben wird; denn die Geschichte kennt keinen Stifter der neupythagoreischen und der essäischen Schule, und auch ihre eigenen mythischen Ueberlieferungen wissen nur Männer aus einer ferneren Vorzeit, dort Pythagoras, hier Moses und Salomo, als ihre

Digitized by Google

Urheber zu nennen. Das Allgemeine jedoch, dass der Essäismus durch griechische Einflüsse entstanden sei, und dass diese zunächst von derselben alexandrinischen Schule ausgingen, die uns seit der Mitte des ersten Jahrhunderts als neupythagoreische bekannt wird, schien mir eine der Gewissheit sich annähernde Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

Gegen dieses Ergebniss meiner Untersuchung hat nun Ritschl in diesen Jahrbüchern (1855, 3, 315—356) Einsprache erhoben, um den Essäismus ausschliesslicher für das Judenthum in Anspruch zu nehmen. Diese Lebensform ist seiner Ansicht nach aus dem Bestreben entsprungen, den Charakter des Priesterkönigreichs zu verwirklichen, welcher dem Volk Israel Exod. 19, 6 zuerkannt war, die Essener wollten eine Priestergesellschaft auf Grund des allgemeinen israelitischen Priesterrechts sein. Aus diesem Grundzug erklären sich alle wesentlichen Eigenthümlichkeiten der Sitte. Ihre ursprüngliche Gestalt sind die Essener in Palästina. Erst in der Folge hat die Ascese dieser Parthei in Aegypten die Unterlage des philosophischen Dualismus gewonnen, welcher dann die Enthaltsamkeit über das ursprüngliche Maass hinaustrieb, und ihr eine andere Färbung verlieh, die Essener wurden zu Therapeuten. Auch diese sind aber bedeutend älter, als die Neupythagoreer, und weit entfernt, von ihnen abzustammen, sind sie vielmehr die Vermittler der jüdischen Einflüsse, aus denen Ritschl die Abweichung des Neupythagoreismus von der früheren griechischen Sitte und Wissenschaft herzuleiten geneigt ist.

Diese Ansicht tritt nun freilich der meinigen sehr bestimmt entgegen. Doch fehlt es nicht an allen Ausgleichungspunkten zwischen beiden. Einerseits nämlich kann ich vollkommen zugeben, dass eine Einwirkung des Griechenthums auf das Judenthum, wie ich sie annehme, nur möglich war, wenn sich im Judenthum selbst Stimmungen und Ansichten entwickelt hatten, die jenem wahlverwandt waren; wiewohl ich daher in meiner Schrift keine Veranlassung hatte, diese jüdischen Wurzeln des Essäismus weiter zu verfolgen, so wird es mir doch auch auf meinem Standpunkt nur willkommen sein können, wenn sie aufgezeigt werden. Andererseits will auch Ritschl die Möglichkeit

Digitized by Google

nicht bestreiten, dass sich die Essener heidnische Elemente angeeignet haben (S. 337), und bestimmter erkennt er es bei den Therapeuten an, dass ihr Essäismus mit heidnischer physikalischer Weltanschauung befruchtet gewesen sei (S. 345). Aber der Gegensatz unserer Ansichten ist damit allerdings nur gemildert, nicht gehoben. Nach der Darstellung meiner Schrift wäre der Essäismus in seiner geschichtlich bekannten Eigenthümlichkeit erst aus der Verbindung hellenischer und jüdischer Elemente entstanden, und das, was ihn von dem gewöhnlichen Judenthum unterscheidet, wäre im Wesentlichen aus griechischen Einflüssen herzuleiten, und da nun die fruchtbarste Wechselwirkung zwischen Griechenthum und Judenthum in Aegypten stattfand, so wäre dieses Land als sein wahrscheinliches Vaterland zu betrachten. Ritschl dagegen glaubt, der Essäismus habe sich in Palästina unabhängig von fremden Einflüssen aus rein jüdischem Stamm entwickelt, und erst in der Folge sei er in der ägyptischen Sekte der Therapeuten mit der griechischen Weltanschauung in Verbindung getreten, auch hiebei sei aber die positive gestaltbildende Kraft durchaus auf Seiten des Judenthums, die Therapeuten seien das aktive und anregende Ferment für diejenige Epoche der griechischen philosophisch-religiösen Bildung, welche mit dem Neupythagoreismus beginnend mit dem Neuplatonismus abschliesst. Sehen wir was die geschichtlichen Zeugnisse zur Entscheidung oder zur Vermittlung der Streitfragen darbieten.

Ritschl glaubt, schon die Zeitrechnung widerlege meine Hypothese. Das Bestehen des Essäismus sei schon für die Mitte, jedenfalls aber für das Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts bezeugt, während die frühesten Spuren der neupythagoreischen Schule nicht über den Anfang der christlichen Zeitrechnung hinausreichen, und ihr erster deutlicher Vertreter, Apollonius von Tyana, erst der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts angehöre. Aber keine von diesen Behauptungen steht ausser Zweifel. Es ist wahr, Josephus sagt Antt. XIII, 5, 9 schon von Jonathan, dem Makkabäer, der von 161—143 an der Spitze des jüdischen Staats stand, es habe zu seiner Zeit drei jüdische Sekten gegeben, die Pharisäer, die Essener und die Sadducäer, und derselbe erzählt Antt. 13, 11, 2. B. J. I, 3, 5, die Ermor-

Digitized by Google

dung des Antigonus durch Aristobul (reg. seit 107 v. Chr.) sei von einem alten Essener, Namens Judas, vorhergesagt worden, dessen zahlreiche Weissagungen, wie Josephus beifügt, überhaupt ohne Ausnahme eintrafen. Allein für's Erste fragt es sich, ob diese Angaben unbedingten Glauben verdienen. Die Essener selbst haben ihrer Schule ohne Zweifel ein weit höheres Alter beigelegt, als ihr in Wirklichkeit zukommt, und wenn Euseb (praepr. ev. VIII, 10, 18) die jüdische Geheimweisheit, wahrscheinlich ihr selbst folgend, auf Moses zurückführt, wenn Josephus Zauberbücher des Königs Salomo kennt (Antt. VIII. 2, 5), die vielleicht einen Theil jener alten essenischen Schriften über die Heilung der Krankheiten und die Kräfte der Pflanzen und Steine (Jos. B. J. II, 8, 6) ausmachten, wenn das apokryphische Buch der Weisheit, wahrscheinlich das Werk eines Therapeuten [1]), sich selbst Salomo beilegt, so ist es gewiss nicht undenkbar, dass die Essener auch spätere Erscheinungen, die ihnen verwandt schienen, ohne geschichtlichen Grund mit sich identificirten. Wenn daher Josephus die Essener schon unter die ersten Makkabäer verlegt, so ist es immerhin möglich, dass er hiebei nur einer unhistorischen Voraussetzung dieser Parthei gefolgt ist. Was die Erzählung von Judas betrifft, so ist es schon an und für sich bedenklich, auf eine so unglaubliche Legende viel zu bauen, und wenn es auch wohl einen Mann dieses Namens gegeben hat, dessen Weissagungen berühmt waren, so könnte er möglicherweise doch erst in der Folge, gerade wegen seiner prophetischen Gabe, zum Essener gemacht sein, denn die essenische Weissagung ist bekannt [2]). Gesetzt aber auch, diese Zweifel gehen zu weit, und es habe wirklich schon um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts eine Parthei gegeben, welche den Namen der Essäer führte, — und ich muss zugeben, dass die Aussagen des Josephus dieser Annahme Wahrscheinlichkeit verleihen — so entsteht doch die weitere Frage, ob diese ursprünglichen Essäer auch schon alle die Eigenthümlichkeiten an sich hatten, auf welchen die spätere Bedeutung des Essäismus beruht. Der Name allein

1) S. meine Philos. d. Gr. III, 583.
2) Jos. B. J. II, 8, 12. Antt. XV, 10, 5. XVII, 12, 3.

Digitized by Google

kann diess natürlich nicht beweisen, und ein vereinzelter Zug, wie die Weissagung des Esseners Judas, gleichfalls nicht, es ist vielmehr ein ganz denkbarer Fall, dass der Essäismus, in seiner ersten Gestalt beschränkteren Charakters, erst in der Folge in weiterem Umfang von ausländischen Einflüssen ergriffen und zu der merkwürdigen Rolle befähigt wurde, die ihm in der Geschichte der Religion und der Philosophie zukommt [1]). Die essenische Sekte wäre in diesem Fall allerdings älter, als der Neupythagoreismus, aber der Essäismus, welchen wir kennen, der Stammvater des Ebjonitismus, der Verwandte der alexandrinischen Philosophie und der Gnosis, dieser weltgeschichtlich bedeutende Essäismus hätte sich doch erst unter seinem Einfluss gebildet.

Ist es aber demnach schon zweifelhaft, ob der Essäismus in seiner späteren Eigenthümlichkeit bereits um die Mitte, oder auch nur vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts bestand, so müssen wir andererseits die Behauptung, dass der Neupythagoreismus nicht über den Anfang der christlichen Zeitrechnung hinaufreiche, entschieden bestreiten. Die pythagoreische Philosophenschule war allerdings um die Mitte des vierten Jahrhunderts in ihren letzten Vertretern ausgestorben [2]), aber als eine Form des praktischen Lebens erhielt sich der Pythagoreismus auch nach diesem Zeitpunkt. Schon in ihrem ersten Ursprung war die Schöpfung des Pythagoras nicht blos eine philosophische Schule, sondern vor Allem ein Verein für religiöse und sittliche Zwecke [3]). Der Pythagoreismus stand daher schon frühe nicht blos mit dem apollinischen Kultus, der bei den dorischen Stämmen ganz besonders einheimisch war, sondern auch mit den orphisch-bakchischen Mysterien in enger Verbindung [4]), und zunächst in dieser Gestalt

---

1) Für diese Annahme könnte man auch den Umstand anführen, dass Josephus in seinen beiden Erzählungen über die Ermordung des Antigonus den Essener Judas diesem im Tempel begegnen lässt. Nach dieser Darstellung könnten die Essener damals noch nicht von der nationalen Kultusstätte ausgeschlossen gewesen sein, sie wären demnach mit dem herrschenden Judenthum noch weniger gespannt gewesen, als später.

2) S. meine Philos. d. Gr. 1. Bd. 2te Aufl. S. 242 ff.

3) A. a. O. 226. 245. 338 f.

4) A. a. O. 229.

Digitized by Google

überlebte er die Wissenschaft der Parthei. Die Komiker der alexandrinischen Periode machen die Pythagoristen als eine bekannte Zeiterscheinung zur Zielscheibe ihres Witzes, und sie schildern dieselben schon mit den gleichen Zügen, welche uns später bei Neupythagoreern, Essenern und Ebjoniten begegnen. Antiphanes (um 330 v. Chr.) bezeugt, die Anhänger des Pythagoras essen nichts Lebendiges [1]), und um einen Geizhals zu schildern, sagt er (ebd. III, 108, f.), er habe keinerlei Speisen, ausser den Zwiebeln, in sein Haus gelassen, nicht einmal von denen, welche der preiswürdige Pythagoras genoss. Von seinem Zeitgenossen Alexis erfahren wir, dass die Freunde des pythagoreischen Lebens kein Fleisch assen und keinen Wein tranken, um sich mit Wasser und Brod, mit getrockneten Feigen, Oliventräbern und Käse zu begnügen, dass auch ihre Opfer nur hierin bestanden, dass sie sich nicht zu baden pflegten, und sich eines schweigsamen Ernstes befleissigten [2]). Aehnlich äussern sich andere Dichter der mittleren Komödie, Aristophon [3]) und Mne-

---

1) B. Athen. IV, 161, a:
πρῶτον μὲν ὥσπερ πυθαγορίζων ἐσθίει
ἔμψυχον οὐδὲν τῆς δὲ πλείστης τοὐβολοῦ
μάζης μελαγχρῆ μερίδα λαμβάνων λέπει.

2) Ebd. IV, 161, b:
οἱ πυθαγορίζοντες γὰρ, ὡς ἀκούομεν,
οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν, οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἓν
ἔμψυχον, οἶνόν τ' οὐχὶ πίνουσιν μόνοι.

Ebd. πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι
λεπτοὶ, διεσμιλευμέναι τε φροντίδες
τρέφουσ' ἐκείνους. τὰ δὲ καθ' ἡμέραν τάδε·
ἄρτος καθαρὸς εἷς ἑκατέρῳ ποτήριον
ὕδατος.

Ebd. ἡ δ' ἑστίασις ἰσχάδες καὶ στέμφυλα
καὶ τυρὸς ἔσται· ταῦτα γὰρ θύειν νόμος
τοῖς Πυθαγορείοις.

Ebd. ἔδει θ' ὑπομεῖναι μικροσιτίαν, ῥύπον.
ῥῖγος, σιωπὴν, στυγνότητ', ἀλουσίαν.

3) Bei Diog. VIII, 38: ἐσθίουσί τε
λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ·
φθεῖρας δὲ καὶ τρίβωνα τήν τ' ἀλουσίαν
οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειε τῶν νεωτέρων.

Vorher lässt derselbe mit Rücksicht auf die Vorzüge, welche die Mysten

simachus [1]), und verwandte Schilderungen muss auch die Pythagoristin des jüngeren Kratinus [2]) enthalten haben. Zu diesen pythagorischen Asceten gehörte jener Diodor von Aspendus, welcher zuerst die cynische Kleidung, den langen Bart und die unverschnittenen Haare, nebst der Enthaltung von Bädern und Salben in die pythagoreische Schule eingeführt haben soll [3]); doch ist an der letzteren Angabe wohl nur so viel richtig, dass Diodor durch diese Lebensweise Aufsehen erregte, wogegen sie sich nach dem vorhin Angeführten um dieselbe Zeit und etwas früher auch sonst bei pythagoraisirenden Orphikern findet. Auch Pythagoras und seiner ältesten Schule werden jetzt jene Lebensgewohnheiten und Einrichtungen beigelegt, welche zum sittlichen Ideal des späteren Pythagoreismus gehören. So die Gütergemeinschaft, deren zuerst Epikur und Timäus, die Enthaltung von blutigen Opfern und Fleischspeisen, deren Eudoxus und Onesikritus, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, erwähnen, das Bohnenverbot, welches um die gleiche Zeit Pythagoras beigelegt worden sein muss, wenn schon der Peripatetiker Aristoxenus Anlass hatte, dieser Meinung zu widersprechen [4]). Aus demselben Kreise

---

im Hades für sich in Anspruch nahmen (m. s. hierüber meine Phil. d. Gr. I, 47 f.), erzählen, nur die Pythagoristen dürfen wegen ihrer Frömmigkeit mit Pluto an Einem Tisch speisen, worauf ein Anderer erwiedert: δυςχερῆ θεὸν λέγεις, εἰ τοῖς ῥύπου μεστοῖσιν ἥδεται ξυνών; und bei ATHEN. IV, 161, e sagt er, man werde doch nicht glauben, dass die alten Pythagoristen freiwillig in Schmutz und rauhen Kleidern (τρίβωνες) leben, sie haben sich das nur zum Grundsatz gemacht, weil sie nichts Besseres haben, wenn man ihnen Fische und Fleisch vorsetze, werden sie alle Finger darnach lecken.

1) B. Diog. VIII, 37:

ὡς πυθαγοριστὶ θύομεν τῷ Λοξίᾳ
ἔμψυχον οὐδὲν ἐσθίοντες παντελῶς.

2) Diog. a. a. O.

3) Athen. IV, 163, d ff., wo ausdrücklich bemerkt wird, Diodor habe sich für einen Pythagoreer ausgegeben, und sich in pythagoreischer Weise der Fleischnahrung enthalten. Diodor's Leben muss in die letzten Jahrzehende des vierten Jahrhunderts fallen, denn sein Zeitgenosse (Athen. a. a. O.) Stratonikus lebte nach Athen. VIII, 350, c. 348, a unter König Ptolemäus (Lagi), und nicht später, als Theophrast.

4) S. hierüber Phil. d. Gr. I, 227.

Digitized by Google

des orphischen Pythagoreismus stammen wohl auch die Sagen von der wunderbaren Erinnerung des Pythagoras an seine Präexistenz, von seiner Fahrt in den Hades und seinem Verkehr mit Abgeschiedenen, welche schon Heraklides (um 330) Hieronymus (um 260) und Hermippus (um 200 v. Chr.) gekannt haben [1]). Weitere Spuren desselben liegen in den Schriften, welche Orpheus von Pythagoreern unterschoben wurden [2]), und in den mystischen Büchern, welche nachweisbar seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts unter Pythagoras' Namen im Umlauf waren [3]). Es kann daher nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass lange vor der Entstehung des Essäismus in der orphisch-pythagoreischen Schule eine ascetische Lebensweise in Uebung war, die der essenischen sehr ähnlich ist, und wenn Ritschl S. 318 glaubt, bei meiner Ansicht vom Essäismus müsste das Judenthum in Aegypten ohne den Antrieb eines äusserlich wahrgenommenen Beispiels bestimmt ausgebildeter heidnischer Lebenspraxis das heidnische Princip sich angeeignet haben, so ist das ein Irrthum, zu dem ich selbst übrigens vielleicht dadurch Anlass gegeben habe, dass ich mich in meiner Untersuchung über den Ursprung des Neupythagoreismus zu ausschliesslich auf die Erscheinungen beschränkte, welche ihm auf dem wissenschaftlichen Gebiete vorangiengen. Wollen wir jene Ascese weiter hinauf verfolgen, so ist vor Allem an Empedokles zu erinnern, den ersten, von dem wir bestimmt wissen, dass er das Tödten der Thiere und den Genuss ihres Fleisches verboten hat, wobei es für die gegenwärtige Untersuchung ziemlich unerheblich ist, ob er dieses Verbot zuerst aus der Lehre von der Seelenwanderung abgeleitet, oder ob er es zugleich mit dieser Lehre von den Orphikern entlehnt hat [4]).

---

1) A. a. O. S. 224.

2) Diog. VIII, 8. Clemens Strom. I, 333, A. Lobeck Aglaophamus 347 ff.

3) Schon Heraklides Lembus (um 180) und wahrscheinlich schon Sotion (um 200), den er excerpirt hat, erwähnte nach Diog. VIII, 7 eines ἱερὸς λόγος, den auch Diodor (I, 98) kennt, und eines μυστικὸς λόγος, von dem er glaubte, er sei Pythagoras von Hippasus unterschoben worden. Im Uebrigen vgl. m. meine mehrerwähnte Schrift I, 209, 3.

4) M. s. über Empedokles Phil. d. Gr. I, 547 ff., über das Dogma von der Seelenwanderung ebd. 47 ff.

Digitized by Google

Die Wahrscheinlichkeit spricht aber für die zweite von diesen Annahmen, denn ein Menschenalter nach Empedokles wird uns das Verbot der thierischen Nahrung von Euripides als orphische Eigenthümlichkeit bezeichnet [1]), und derselbe lässt uns auch einen weiteren Zug dieser Ascese erkennen, indem er Hippolytus, diesen Verächter Aphrodite's [2]), zum Orphiker macht, denn diese dem Waidmann so übel anstehende Rolle des Asceten hat er ihm doch wohl nur desshalb übertragen, weil seine typische Keuschheit an die Enthaltsamkeit der Orphiker erinnerte. Diese geschlechtliche Enthaltsamkeit kann allerdings nicht so allgemein gefordert worden sein, wie die Vermeidung der thierischen Nahrung, da sie sonst wohl auch in unseren Nachrichten über die Pythagoristen der alexandrinischen Zeit und in der Pythagorassage vorkommen würde; aber doch wird es durch das eben Bemerkte wahrscheinlich, dass auch sie aus der älteren mystischen Uebung in den Neupythagoreismus gekommen ist. Dass die Orphiker keine Thiere opferten oder verzehrten, sagt auch Plato [3]), um späterer Zeugen nicht zu erwähnen [4]).

Jünger ist allerdings die philosophische Begründung dieser Ascese durch eine dualistische, mehr aus platonischen, peripatetischen und stoischen, als aus altpythagoreischen Bestandtheilen gebildete Metaphysik, der Neupythagoreismus als eine Form der griechischen Philosophie. Auch er wird aber von Ritschl viel zu tief herabgerückt. Ist es auch nicht möglich, seine Entstehungszeit genau zu bestimmen, so lässt sie sich doch annähernd mit ziemlicher Sicherheit ausmitteln, und es ist mir erwünscht, auch in dieser Beziehung meine frühere Darstellung durch weitere

---

1) Hippolyt. 960 ff. sagt Theseus zu seinem Sohne:

ἤδη νῦν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
σίτοις καπήλευ'· 'Ορφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.

2) Aphrodite sagt von ihm V. 10 ff:

λέγει (sc. ἐμὲ) κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι·
ἀναίνεται δὲ λέκτρα κοὐ ψαύει γάμων, und er selbst antwortet V. 102 auf die Frage, wesshalb er Aphrodite nicht anrufe: πρόσωθεν αὐτὴν ἁγνὸς ὢν ἀσπάζομαι. Vgl. auch V. 961 f.

3) Gess. VI, 782, C.

4) M. s. hierüber Lobeck Aglaoph. I, 244 ff.

Digitized by Google

Belege ergänzen zu können. Diogenes VIII, 24 ff. berichtet aus Alexander Polyhistor über eine pythagoreische Schrift, welche ihrem ganzen Inhalt nach der Zeit des beginnenden Neupythagoreismus angehören muss [1]), denn einerseits zeigt sie die unverkennbaren Züge des späteren Eklekticismus und die Keime des neupythagoreischen Systems, andererseits sind diese Keime noch nicht so bestimmt entwickelt, dass wir dieses System selbst in seiner späteren Ausbildung schon darin finden könnten. Unter Benützung platonischer, hauptsächlich aber stoischer Lehren, lässt der Verfasser alle Dinge aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit entstehen, indem er jene als die schöpferische Ursache, diese als den Stoff bezeichnet, mit der stoischen Physik und dem stoischen Materialismus verbindet er die Lehre von einem durchgreifenden Gegensatz des Lichts und der Finsterniss, des Warmen und des Kalten, des Göttlichen und des Sterblichen, mit einer halb stoischen halb platonisirenden Anthropologie die mystischen Ueberlieferungen der Pythagoreer von dem Seelenvogt Hermes, von dem Herumirren der abgeschiedenen Seelen in der Luft, von der jenseitigen Vergeltung, von den Dämonen und ihren Offenbarungen, der Mantik und den Beschwörungen, wobei aber bereits in der Weise des späteren platonisirenden Pythagoreismus der ganze Verkehr der Götter mit den Menschen, der polytheistische Götterglaube, auf die Dämonen übertragen, und den reinen Seelen eine Gemeinschaft mit dem höchsten Gott (ὁ ὕψιστος) in Aussicht gestellt wird. Hieran schliessen sich endlich Sitten- und Kultusvorschriften, welche schon lebhaft an die spätere pythagoreische Lebensweise erinnern: die Götter in weissen Kleidern und in Heiligkeit (λευχειμονοῦντας καὶ ἁγνεύοντας) zu verehren, den nöthigen Reinigungen, Waschungen und Besprengungen sich zu unterziehen, Verunreinigung durch Todte, durch Berührung einer Wöchnerin, oder durch sonstige Befleckung zu vermeiden, des Fleisches von gefallenen Thieren, der Eier und der eierlegenden Thiere, der Bohnen, einiger Fische und anderer in den Mysterien verbotener Dinge sich zu enthalten. Diese Schrift kann nicht wohl jünger gewesen sein, als der Anfang des ersten

1) M. vgl. über dieselbe Phil. d. Gr. I, 264, 4. 305. 307, 3. 324, 6.

Digitized by Google

vorchristlichen Jahrhunderts, da Alexander Polyhistor, der die Auszüge daraus gemacht hat, zur Zeit Sulla's, also um's Jahr 80—90 in Rom lebte. Wir haben demnach an ihr ein ganz vollgültiges Zeugniss dafür, dass in diesem Zeitpunkt neben der praktischen Uebung pythagoreischer Mystik auch schon die schriftstellerische und philosophische Thätigkeit der Schule begonnen hatte. Wenn uns daher Cicero seinen Zeitgenossen Nigidius Figulus, einen gelehrten und angesehenen Mann, als Erneuerer der pythagoreischen Philosophie bezeichnet [1]), wenn derselbe einen andern vornehmen Römer, P. Vatinius, beschuldigt, dass er unter dem Namen eines Pythagoreers geheime Greuel und verbotene Magie treibe [2]), wenn bald nachher die beiden Sextier mit den Pythagoreern die thierische Nahrung verwerfen und Sotion, der Alexandriner, dieses Verbot durch die Lehre von der Seelenwanderung begründet [3]), wenn Eudorus um den Anfang oder vor dem Anfang der christlichen Zeitrechnung Pythagoras schon die gleiche Metaphysik beilegt, wie die späteren neupythagoreischen Berichterstatter [4]), wenn wir selbst in dem Buche des Ocellus eine neupythagoreische Schrift besitzen, die schon von Philo citirt wird wenn uns endlich von König Juba, zur Zeit des Augustus, erzählt wird, dass er pythagoreische Schriften gesammelt habe, und dabei vielfach von Betrügern getäuscht worden sei [5]), — wenn so seit dem zweiten Drittheil des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die Spuren des Pythagoreismus mit zunehmender Deutlichkeit hervortreten, so werden wir darin nicht vereinzelte Erschei-

---

1) De universo Anf., über Nigidius Gelehrsamkeit auch ad Div. IV, 13. Eine grammatische Schrift von ihm nennt Gellius XIX, 14, der ihn als Gelehrten Varro an die Seite setzt, eine Schrift über die Götter, die zur Darlegung seines philosophischen Standpunkts Gelegenheit geben konnte, Servius in Ecl. IV, 10 vgl. Arnob. III, 41. Einige abergläubische naturgeschichtliche Meinungen führt Plinius h. n. XXIX, 4, 69. 6, 138 von ihm an.

2) In Vatin. 6, 14: *tu, qui te Pythagoricum soles dicere* u. s. w.

3) Phil. d. Gr. III, 383 ff.

4) Bei Simpl. Phys. 39, a, m. Die Stelle ist Phil. d. Gr. I, 260 abgedruckt. Ebds. u. Bd. III, 511 ff. ist auch nachgewiesen, wie genau sie mit den sonstigen neupythagoreischen Darstellungen übereinstimmt.

5) Phil. d. Gr. III, 500. 518.

Digitized by Google

nungen, sondern Bruchstücke aus einem grösseren geschichtlichen Zusammenhang sehen müssen. Waren aber die Erstlinge der neupythagoreischen Litteratur schon zu Sulla's Zeit in Rom bekannt, und gab es ebendaselbst vor der Mitte des ersten Jahrhunderts nicht etwa nur pythagoreische Mystiker, sondern gelehrte Anhänger des Pythagoreismus, so haben wir allen Grund zu der Vermuthung, dass die neupythagoreische Theorie selbst in ihren Grundzügen bis an den Anfang des genannten Jahrhunderts hinaufreiche, wenn sie auch erst im Laufe desselben sich weiter entwickelt und eine bestimmtere Gestalt gewonnen hat.

Durch die vorstehenden Erörterungen wird vorläufig das festgestellt sein, dass die orphisch-pythagoreische Ascese um Vieles älter ist, als der Essäismus, und schon lange vor seiner Entstehung im Wesentlichen denselben Charakter trägt, wie später im Neupythagoreismus, und dass auch die theoretische Begründung dieser Ascese durch das neupythagoreische System aller Wahrscheinlichkeit nach um ein Merkliches über den Zeitpunkt hinaufreicht, bis zu dem wir die von Philo und Josephus geschilderten Eigenthümlichkeiten der Essener und Therapeuten verfolgen können. Wenn sich daher zwischen dem Essäismus und dem Neupythagoreismus in den angegebenen Beziehungen eine Aehnlichkeit zeigen sollte, die uns nöthigt, beide Erscheinungen in geschichtlichen Zusammenhang zu setzen, so werden wir hiefür in der Hauptsache nicht an eine Uebertragung des Essenischen auf den Neupythagoreismus, sondern nur umgekehrt an eine Uebertragung des Neupythagoreischen auf den Essäismus, oder höchstens an eine gemeinsame Abhängigkeit beider von der älteren, orphisch-pythagoreischen Ueberlieferung denken können. Ob es sich aber wirklich so verhält, muss erst im Einzelnen untersucht werden.

Die Wurzel des Essäismus sieht Ritschl, wie bemerkt, in dem Bestreben, eine Priestergesellschaft darzustellen, in dem Anspruch auf ein Priesterthum, das allen Mitgliedern der Sekte als solchen zukomme. Dieser Gedanke ergibt sich ihm zufolge (S. 323 ff.) vor Allem aus drei Zügen: aus den heiligen Mahlen, den Lustrationen und der weissen leinenen Kleidung der Essener. Schon hiemit kann ich nicht ganz übereinstimmen. Ist es auch

Digitized by Google

ohne Zweifel richtig, dass die täglichen Mahlzeiten der Essener und die von den Therapeuten an jedem Sabbath, und mit besonderer Feierlichkeit an jedem siebenten Sabbath gemeinsam begangenen Mahle nicht blos überhaupt als heilige Handlungen, sondern bestimmter als Opfermahle betrachtet wurden, so folgt doch daraus durchaus nicht, dass nur Priester an diesen Mahlen theilnehmen konnten, sondern es kann bei den essäischen Opfermahlen gewesen sein, wie bei den andern: wenige Priester und eine grössere Anzahl von Laien. Auch die Bestimmung würde das Gegentheil nicht beweisen, dass die Essener, wie Ritschl annimmt, keine andere, als Opferspeise, essen durften, denn das ist doch etwas ganz anderes, als die Verordnung des Gesetzes, dass die Priester von Gott geweihten Gaben, Opferantheilen, Erstlingen, Zehenten u. s. w. leben sollen. Indessen ist jene Bestimmung selbst nicht zu erweisen. Josephus sagt Antiquitt. XVIII, 1, 5, die Essener wählen sich Priester διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων. Diess darf man aber nicht mit Ritschl übersetzen: „für die Opferung des Brodes und der Speisen“, sondern: für ihre Bereitung, denn wenn auch ποιεῖν absolut gesetzt, als Abkürzung für θυσίαν ποιεῖν, die Bedeutung des Opfers haben kann, so wird doch σῖτον ποιεῖν, oder ein ähnlicher Ausdruck, nie in diesem Sinn vorkommen, und dass diess im Besondern hier nicht der Fall ist, zeigt schon der Gegensatz der heiligen Speise zu der τροφὴ παρὰ τοῖς ἄλλοις (B. J. II, 8, 8), welche den Essenern durch die stärksten Eide verboten war. Es handelt sich hier nicht um den Gegensatz der geopferten und der nicht geopferten, sondern um den Gegensatz der reinen und unreinen Speisen. Für unrein musste den Essenern, die sich nach Jos. B. J. II, 8, 10 durch jede Berührung eines Nichtesseners, ja selbst durch die eines Partheigenossen von einer niedrigeren Klasse in ihrer Reinheit verletzt glaubten, jede Speise gelten, welche von Anderen, als ihren Priestern, und anderes, als unter den vorgeschriebenen Gebräuchen, bereitet war; dagegen sehen wir aus eben der Stelle, welche Ritschl für sich anführt, B. J. II, 8, 8, dass sie nicht blos Opferspeise geniessen durften, denn Josephus erzählt hier, diejenigen, welche von den Essenern aus ihrem Verband ausgestossen seien, gehen oft jämmerlich zu

Digitized by Google

Grunde, weil sie durch ihre Eide verhindert seien, eine von Andern bereitete Nahrung zu sich zu nehmen, und daher von Gras und Kräutern leben (ποηφαγεῖν) müssen. Hätte ihr Eid gelautet, keine andere, als Opferspeise, zu geniessen, so hätten sie wildwachsende Nahrungsmittel so wenig, als die von Menschen bereiteten, essen dürfen; wenn sie sich der ersteren bedienten, während sie doch eher verhungerten, als dass sie die anderen zu sich genommen hätten, so liegt am Tage, dass es nicht die nichtgeopferte, sondern die unreine Speise war, die ihnen untersagt war. Die Essener thaten also hiebei im Grunde nur dasselbe, was die strenggläubigen Juden bis auf den heutigen Tag thun, sie wollten keine andere, als reine (koschere), Nahrung geniessen, der Unterschied ist nur, dass die herrschende Sitte blos die Nichtjuden als unreine betrachtete, und desshalb die Nahrungs- und Tischgemeinschaft mit ihnen vermied, wogegen die Essener bei ihren Vorstellungen von der ausschliesslichen Heiligkeit der eigenen Sekte und ihrer Gebräuche dieses Verbot auf alle Nichtessäer ausdehnten.

Aehnlich verhält es sich nun auch mit den Lustrationen und der eigenthümlichen Kleidung der Parthei. Dass jene Reinigungen für die Essener von der höchsten Bedeutung waren, liegt am Tage. Josephus Antiquitt. XVIII, 1, 5 sagt geradezu, sie enthalten sich der Opfer im Tempel, weil sie denselben im Vergleich mit ihren eigenen Reinigungen keinen Werth beilegen (διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν). Wiewohl sie aber sich selbst zu allen Andern eine Stellung gaben, welche über die eines Priesters noch weit hinausgeht, so ist es doch nicht der Charakter des Priesters, sondern der des Asceten, auf den diese Stellung gegründet wird: sie betrachten sich nicht als die religiösen Häupter der Andern, als die Vermittler ihrer Gemeinschaft mit der Gottheit, sondern als Gottgeweihte, als Heilige, von der unreinen Masse der Uebrigen Ausgeschiedene, ihre höhere Stellung beruht nicht auf einem Amt, sondern auf persönlichen Eigenschaften und Leistungen, und sie hat mit dem Nasiräat oder mit der orphischen Heiligkeit weit mehr Aehnlichkeit, als mit dem Priesterthum. Auch die weisse Kleidung der Essener und der Gebrauch leinener Kleider bei den Waschungen und den heiligen Mahlen

Digitized by Google

ist wohl nur überhaupt ein Symbol der Reinheit, nicht speciell der priesterlichen Heiligkeit. Waren auch den israelitischen Priestern für gewisse gottesdienstliche Verrichtungen leinene Kleider vorgeschrieben (Levit. 6, 3. 16, 3 ff.), so galt doch diese Kleidung überhaupt für reiner, als die wollene, wie sie denn aus diesem Grunde nicht blos bei den Priestern verschiedener Völker, sondern nach Herod. II, 81 auch unter den ägyptischen, orphischen und pythagoreischen Bestattungsgebräuchen vorkommt; weisse Kleidung beim Gottesdienst verlangt auch der Pythagoreer des Alexander Polyhistor bei Diog. VIII, 33, und die spätere pythagoreische Sage [1]) behauptet von dem Stifter der Schule und seinen Genossen, dass sie ähnlich, wie später Apollonius von Tyana, überhaupt nur weisse leinene Gewänder getragen haben. Mag aber auch die leinene Kleidung, welche die Essäer bei ihren heiligen Handlungen trugen, mit der jüdischen Priesterkleidung im Zusammenhang stehen, so hat doch die weisse Tracht, deren sie sich im täglichen Leben bedienten [2]), bei den Priestern keine Analogie, sondern dieser Theil ihrer Sitte erinnert weit eher an den verwandten Zug in der pythagoreischen Lebensweise.

Die Essener waren aber so weit entfernt, für alle Mitglieder ihrer Sekte den Anspruch auf die priesterliche Würde zu erheben, dass sie nach Josephus [3]) sogar eigene Priester wählten, weil ihrer Ansicht nach nur durch diese reine Speisen bereitet werden konnten. Liegt auch hierin ein sehr beachtenswerther Gegensatz gegen den Grundsatz des erblichen levitischen Priesterthums, so ist doch im Allgemeinen die Nothwendigkeit eines Priesterthums noch anerkannt, dessen Gaben und Rechte sich die Essener ohne Zweifel ebenso, wie später die Ebjoniten, an die Handauflegung geknüpft dachten. Auch das aaronitische Priesterthum wurde aber von ihnen dadurch anerkannt, dass sie Geschenke an den Tempel in Jerusalem schickten (Jos. Antiquitt. XVIII, 1, 5);

---

1) Jamblich V. Pyth. 100. 149, der aber diesen Zug nicht erfunden hat.

2) Jos. B. J. II, 8, 3: τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται λευχειμονεῖν τε διαπαντός. Von den Therapeuten wissen wir aus Philo vit. contempl. 899, B nur, dass sie bei den heiligen Mahlen weisse Kleider trugen.

3) Antiquitt. XVIII, 1, 5, s. o.

Digitized by Google

die Therapeuten gestanden nach Philo den Priestern am Tempel sogar ausdrücklich den Vorrang vor sich selbst zu, denn sie feierten, wie er sagt (vit. contempl. 902, A), ihr heiliges Mahl mit gesäuertem Brod und mit Salz, dem Ysop beigemischt war, δι' αἰδῶ τῆς ἀνακειμένης ἐν τῷ ἁγίῳ προνάῳ ἱερᾶς τραπέζης. Auf diesem nämlich stehe ungesäuertes Brod und unvermischtes Salz, die Therapeuten dagegen haben beides weniger rein. Προσῆκον γὰρ ἦν τὰ μὲν ἁπλούστατα καὶ εἰλικρινέστατα τῇ κρατίστῃ τῶν ἱερῶν (l. ἱερέων) ἀπονεμηθῆναι μερίδι, λειτουργίας ἆθλον· τοὺς δὲ ἄλλους τὰ μὲν ὅμοια ζηλοῦν, ἀπέχεσθαι δὲ τῶν ἄρτων (l. αὐτῶν), ἵνα ἔχωσι προνομίαν οἱ κρείττονες. Nach dieser Stelle wollten die Therapeuten zwar in gewissem Sinn Priester sein, aber nicht in demselben, wie die Nachkommen Aaron's, sie machten ihr Priesterthum nicht im Gegensatz gegen das levitische geltend, sondern sie ordneten es ihm als sein Nachbild unter; sie standen zu ihm mit Einem Wort in demselben Verhältniss, wie ihre Nachfolger, die christlichen Asceten, zu dem christlichen Priesterthum; sie wollten sich durch persönliche Frömmigkeit eine religiöse Stellung und Heiligkeit erwerben, welche der den Priestern kraft ihres Amtes zustehenden ähnlich sein sollte, nicht aber ein allgemeines Priesterthum an die Stelle des priesterlichen Amts setzen.

Nur eine Folge von ihrem Anspruch auf einen priesterlichen Charakter ist es nach Ritschl, dass sich die Essener der Fleischspeisen, des Weins und der Ehe enthielten. Ich beginne mit dem ersten von diesen drei Punkten. Da den Essenern nur Opferspeise zu geniessen erlaubt war, sagt Ritschl (S. 329 ff.), ausser dem Tempel aber keine Thiere geopfert werden durften, und das Betreten des Tempels den Essenern wegen ihres Anspruchs an ein Priesterthum untersagt war, so blieb ihnen nichts übrig, als sich der thierischen Nahrung überhaupt zu enthalten. Ich kann dieser Deduktion schon desshalb nicht folgen, weil ich es nach dem Obigen weder für erweislich noch für wahrscheinlich halte, dass die Essener blos Opferspeise geniessen wollten; wäre diess aber wirklich ihr Grundsatz gewesen, und sie hätten sich dabei so streng, wie Ritschl glaubt, an's Gesetz binden wollen, so hätten sie nicht blos keine thierische, sondern gar keine Nahrung zu sich nehmen dürfen, denn das Gesetz kennt

Digitized by Google

überhaupt keine Opfer ausserhalb der nationalen Kultusstätte, legten sie andererseits das Gesetz so frei aus, dass sie an die Stelle der gesetzlichen Opfer die Weihung der Speisen durch's Gebet setzten, so sieht man nicht ein, wesshalb diese nur den unblutigen und nicht ebensogut auch den Fleischspeisen hätte zu Gute kommen sollen. Abgesehen davon aber wegen Levit. 17, 3 ff. auf alles Schlachten von Thieren ausser dem Tempel zu verzichten, konnte ihnen nicht wohl in den Sinn kommen. Eine seltsamere Art von Gesetzestreue liess sich kaum denken, als die, welche wir in diesem Fall den Essenern zuschreiben müssten, einer einzigen zweifelhaften Gesetzesstelle zulieb alle die gehäuften Opfergebote, den ganzen gesetzlichen Kultus nicht blos zu verwerfen, sondern mit solchem Hass zu verfolgen, dass wenigstens die christlichen Essener, die Ebjoniten, das Opferwesen für die Hauptsünde des Volks, seine Abschaffung für die Hauptaufgabe Christi, und alle jene Schriftstellen, welche Opfer vorschreiben, für gefälscht erklären [1]). Wollte man aber Ritschl's Annahmen hierüber auch zugeben, so sieht man noch immer nicht ein, wesshalb sich die Essener auch der Opfer und der Opfermahle im Tempel, dieser vom Gesetz so bestimmt vorgeschriebenen Handlungen, enthielten. Ritschl glaubt, diese Enthaltung sei eineu nfreiwillige gewesen, die Essener seien wegen ihres Anspruchs auf ein Priesterthum von dem Orte des nationalen Kultus excommunicirt worden. Verliert aber diese Vermuthung ihre ganze Grundlage durch den Nachweis, dass die Essener jenen Anspruch zum Schaden des levitischen Priesterthums gar nicht wirklich erhoben haben, so widerspricht sie auch der bestimmten Aussage des Josephus, derzufolge die Essener nicht desshalb sich der Opfer enthielten, weil sie vom Tempel ausgeschlossen waren, sondern umgekehrt desshalb vom Tempel ausgeschlossen wurden, weil sie die Opfer verwarfen [2]). Josephus selbst sagt, sie haben die Opfer unterlassen, weil sie ihren eigenen

1) Epiph. haer. XXX, 6. Clement. Homil. III, 45. 52. vgl. Recogn. I, 36 ff. 64.

2) Antiquitt. XVIII, 1, 5: εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.

Digitized by Google

Weihen einen grösseren Werth beilegten. Damit erhalten wir aber über ihren eigentlichen Beweggrund keinen Aufschluss. Denn warum hielten sie ihre Gebräuche für besser, warum wollten sie weder im Tempel opfern, dessen Heiligkeit sie doch anerkannten, noch auch für ihre eigenen Opfermahle Thiere verwenden? Der Grund wird nur darin liegen können, dass sie das Tödten der Thiere und den Genuss ihres Fleisches überhaupt verwarfen. Dass sie diess thaten, hat auch Ritschl wegen der philonischen Zeugnisse, wornach die Essener keine Thiere opferten (qu. omn. pr. lib. 876, D), und die Therapeuten bei ihren heiligen Mahlen nur Brod und Salz mit Ysop genossen (vit. contempl. 900, D. 902, A), anerkannt. Noch bestimmter erhellt dieser Zug sammt seinen Motiven aus der Sitte der Ebjoniten. *Ὁ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει*, sagt schon Paulus Röm. 14, 2 von den römischen Ebjoniten, und indem er seine der ihrigen entgegengesetzte Ueberzeugung ausspricht, *ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι᾽ αὐτοῦ* (V. 14), *πάντα καθαρὰ* (V. 20), zugleich aber sich bereit erklärt, weder Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, wenn Andere daran Anstoss nehmen (V. 21), so giebt er deutlich zu verstehen, dass jene Judenchristen sich desshalb des Fleisches und Weines enthielten, weil sie dieselben schlechtweg für unrein und verpönt hielten. Ebenso berichtet die ebjonitische Legende bei Euseb. K. G. II, 23, 5: *οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν· οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε*, so dass also das alte Nasiräat durch die neue Bestimmung der Enthaltung vom Fleischgenuss verschärft ist. Auch der Petrus der clementinischen Homilien (XII, 6) geniesst nur Brod, Oliven und Gemüse, ähnlich nach Clemens (Paedag. II, 148 D) der Apostel Matthäus, und ganz allgemein sagt Epiphanius (haer. XXX, 15) von den Ebjoniten, sie enthalten sich aller Fleischspeisen, weil alles Fleisch durch Zeugung entstehe, wie denn auch die Clementinen das Schlachten von Thieren als etwas Gott missfälliges, und den Genuss thierischer Nahrung als eine von den gottlosen Giganten aufgebrachte Abweichung vom Naturgesetz bezeichnen (III, 45. VIII, 15. 19) [1], und von dem Frommen verlangen, sich in der Nahrung auf Wasser

1) Vgl. Baur Paulus 384 f.

Digitized by Google

und Brod zu beschränken (XV, 7). Nach diesen Zeugnissen über die ebjonitische Sitte und Denkweise können wir kaum daran zweifeln, dass auch die Essener nicht desshalb kein Fleisch assen, weil sie nur Opferspeise geniessen wollten, und ausser dem Tempel Thiere zu opfern sich nicht getrauten, sondern dass sie vielmehr umgekehrt desshalb keine Thiere opferten, weil sie die thierische Nahrung für unerlaubt und unrein hielten, und auch Philo deutet diess an, wenn er sagt (vit. contempl. 900, D), bei der therapeutischen Sabbathsfeier sei die τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων. Dieser Abscheu vor der thierischen Nahrung ist aber aus den Voraussetzungen der jüdischen Religion und Sitte nicht zu begreifen. In einem Volke, dessen ganze Gottesverehrung auf das Opferwesen begründet war, dem jedes Blatt seines hochverehrten Gesetzes Thieropfer vorschreibt, und von welchem zugleich die Einheit und Gleichförmigkeit des nationalen Kultus auf's Eifersüchtigste gehütet wurde, konnte sich ein derartiger Widerspruch gegen die Grundlagen dieses Kultus wohl nur durch fremde Einflüsse entwickeln. Da wir nun überdiess wissen, dass unter den Griechen gerade in der Zeit ihres folgenreichsten Verkehrs mit den Juden eine Ascese verbreitet war, deren hervorragendsten Bestandtheil die Verwerfung der Thieropfer und der Fleischnahrung ausmachte, so hat es gewiss die höchste Wahrscheinlichkeit für sich, wenn wir annehmen, diese Grundsätze seien eben von ihnen zu den Juden gekommen.

Ebenso müssen wir über die Ehelosigkeit der Essener urtheilen. In der jüdischen Sitte und Lebensanschauung, der die Ehe für eine göttliche Satzung, der Reichthum an Kindern für den grössten Segen galt, kann ihre Scheu vor der Ehe und ihre übertriebene Verehrung der Virginität nicht wurzeln. Auch was Ritschl S. 328 beibringt, um sie unter seinen Voraussetzungen zu erklären, reicht hiefür nicht aus. Vermöge einer frühe verbreiteten unrichtigen Auslegung der Stelle Levit. 15, 18, glaubt er, habe man den Beischlaf überhaupt für levitisch verunreinigend gehalten; um daher ihrer priesterlichen Reinheit nichts zu vergeben, haben sich die Essener der Ehe ganz enthalten. Allein das Gesetz ist so weit entfernt, den Priestern die Ehe zu verbieten, dass vielmehr das ganze Priesterwesen auf die Ehe und

die Fortpflanzung des Geschlechts gegründet ist. Die Essener hätten sich also auch hier, wie bei den Opfern, einer willkührlich umgedeuteten Gesetzesstelle zulieb mit den klarsten Bestimmungen des Gesetzes in Widerspruch gesetzt. Dann können wir aber zum Voraus sicher sein, dass nicht ihre Gesetzesauslegung der Grund ihres ehelosen Lebens, sondern ihre Vorliebe für das ehelose Leben der Grund ihrer Gesetzesauslegung (falls wir diese bei ihnen vermuthen dürfen) gewesen ist. Ist aber diese Vorliebe aus jüdischen Voraussetzungen nicht zu erklären, so werden wir um so mehr auf den Vorgang des orphisch-pythagoreischen Lebens verwiesen, aus welchem die Hochschätzung der Ehelosigkeit gleichzeitig in die neupythagoreische Schule übergieng. Wiederholt sich doch bei beiden Partheien gleichmässig auch die Erscheinung, in der Ritschl ohne Grund ein Hinderniss meiner Ansicht vom Essäismus sieht, dass nur ein Theil ihrer Angehörigen die Ehe verwarf, ein anderer Theil sie zugab, aber die ehliche Beiwohnung streng auf den Zweck der Kindererzeugung beschränkte [1]. Ein solches Zusammentreffen kann nicht wohl für zufällig gehalten, sondern nur aus der Einwirkung der älteren pythagoreischen Ascese auf die jüngere essenische erklärt werden.

Eher liesse sich die Enthaltung vom Wein aus der jüdischen Sitte ableiten, doch würde ich auch in diesem Fall lieber auf das Nasiräat (an welches z. B. Hegesippus Bericht über Jakobus bei Euseb. II, 23, 5 ausdrücklich erinnert), als auf die Bestimmung des Levitikus (10, 9) zurückgehen, dass die Priester vor und bei ihren gottesdienstlichen Verrichtungen keinen Wein trinken sollen. Nachdem aber in dem Verbot der Thieropfer, des Fleischgenusses und der Ehe eine Einwirkung der orphisch-pythagoreischen Sitte auf die essenische nachweisbar vorliegt, so ist ohne Zweifel auch bei dem Weinverbot ein Zusammentreffen jener griechischen mit der alten nationaljüdischen Ascese anzunehmen.

Mit dem eben Besprochenen steht auch noch ein weiterer Zug in Verbindung, den mir Ritschl nicht richtig zu erklären scheint, die Abneigung der Essener gegen den Gebrauch des

1) M. s. über die Essener Joseph. B. J. II, 8, 13, über die Neupythagoreer Phil. d. Gr. III, 519, 4.

Digitized by Google

Oels, welche nach Jos. B. J. II, 8, 3 so weit gieng, dass sie jede Berührung mit demselben als eine Beschmutzung behandelten. Ritschl S. 332 f. ist der Ansicht, sie haben das Salböl verworfen, weil sie ihr freiwilliges, allgemein israelitisches Priesterthum von dem aaronitischen, durch die Salbung übertragenen, haben unterscheiden wollen. Mir scheint das sehr gezwungen, und ich weiss zu keiner zusammenstimmenden Vorstellung über die Entstehung der essenischen Lebensweise zu gelangen, wenn die Essener die Aehnlichkeit mit den israelitischen Priestern das einemal ängstlich aufsuchten, um sich als Priester zu bezeichnen, das anderemal ebenso ängstlich vermieden, um sich von den eigentlichen Priestern zu unterscheiden. Selbst in dem letzteren Fall hätten sie sich indessen des Salböls füglich bedienen können, da sein Gebrauch ja durchaus nicht auf die Priester beschränkt war. Das Richtigere ist daher wohl, was schon Josephus a. a. O. andeutet [1]), und was noch bestimmter aus Hegesipp's Bericht über Jakobus [2]) hervorgeht, dass sie den Gebrauch des Salböls ebenso, wie die warmen Bäder [3]), nur desshalb verwarfen, weil er ihnen zu weichlich schien, so dass sie auch hierin mit den wegen ihres Schmutzes und ihrer Alusie verspotteten Pythagoristen des dritten und vierten Jahrhunderts zusammentreffen.

Dass auch die Gütergemeinschaft schon zu Epikurs Zeit, vielleicht aus dem platonischen Staat, in die Pythagorassage und ebendamit in das sittliche Ideal des Pythagoreismus aufgenommen war, ist bereits bemerkt worden. Ist uns daher auch nicht bekannt, ob die griechischen Pythagoreer zur Verwirklichung dieser Idee jemals einen ernstlichen Versuch gemacht haben, so war doch sie selbst gerade in dem Kreis, mit welchem sich der Essäismus auch sonst nahe verwandt zeigt, lange vor seiner Entstehung verbreitet. Aehnlich verhält es sich mit andern gesellschaftlichen Einrichtungen. Die strenge Unterordnung der Einzelnen unter ihre Vorgesetzten, die Verehrung der Jüngeren

1) κηλῖδα ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, καὶ ἐὰν ἀλιφῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται λευχειμονεῖν τε διαπαντός.

2) B. Euseb. a. a. O.: ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο.

3) Ihre Weihebäder waren kalt Jos. B. J. II, 8, 5.

gegen die Aelteren, die genau vorgeschriebene Lebensordnung, die Eintheilung in verschiedene Klassen, die Prüfung durch ein Noviziat, die Geheimhaltung der Partheilehren und Partheischriften, alles dieses sind Züge, welche sich in der pythagoreischen Sage wiederholen, wenn wir sie auch, bei der Lückenhaftigkeit unserer Quellen, nur theilweise über die Entstehungszeit des Essäismus hinauf verfolgen können [1]). Um freilich eine wirkliche Gemeinschaft in's Leben zu rufen, welche nach diesen Grundsätzen eingerichtet war, mussten wohl jedenfalls besondere Umstände mitwirken, aber die leitenden Ideen für ihre gesellschaftliche Organisation können die Essener immerhin von Anderen entlehnt haben, wenn auch der erste praktische Versuch einer solchen Organisation von ihnen gemacht sein sollte. Aehnlich waren ja auch die Essener die Ersten, welche durch Abschaffung der Sklaverei an die Verwirklichung der Lehre von der natürlichen Gleichheit aller Menschen Hand anlegten, während jene Lehre selbst von der griechischen Philosophie längst anerkannt war.

Ob das Verbot des Eides von den Pythagoreern zu den Essenern, oder von diesen zu jenen kam, lässt sich, diesen Zug für sich allein betrachtet, nicht ausmachen; dass aber auch hier ein geschichtlicher Zusammenhang stattfindet, ergiebt sich nicht blos aus der Gleichheit dieser Vorschrift selbst, sondern auch aus der Gleichheit ihrer Begründung, denn wie Josephus B. J. II, 8, b von den Essenern sagt, sie enthalten sich des Eides, ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαί φασι τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ, so legt Diogenes VIII, 22 Pythagoras die Vorschrift in den Mund, μηδ' ὀμνύναι θεούς· ἀσκεῖν γὰρ αὑτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν.

Bestimmter werden wir einen Einfluss griechischer Anschauungen auf die von der ebräischen Naturansicht so auffallend abweichende Verehrung behaupten können, welche von den Essenern der Sonne und den Elementen gezollt wurde. Diese Parthei hatte nach Josephus [2]) die Gewohnheit, vor Sonnenaufgang sich

1) Philos. d. Gr. I, 226 f. 232. 210 f.

2) B. J. VIII, 2, 5: πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον, οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. Weniger beweisend ist was Philo vit. contempl. 89, 3, C von dem Morgen- und Abendgebet der Therapeuten sagt.

mit Gebet zur Sonne zu wenden, „gleichsam sie anflehend, zu erscheinen.“ Eine eigentliche Anbetung der Sonne kann das freilich nicht gewesen sein, wie sich diess auf dem monotheistischen Standpunkt der Essener von selbst versteht; aber dass es sich dabei nur um ein rein jüdisches Morgengebet handle (Ritschl 338), lässt sich nach der Art, wie Josephus sich ausdrückt, auch nicht annehmen, denn er sagt ausdrücklich, die εὐχὴ sei an die Sonne gerichtet gewesen. Diese muss demnach angerufen worden sein, wenn sie auch nicht angebetet wurde, ähnlich wie in der clementinischen Diamartyrie, die ohne Zweifel dem essenischen Einweihungseid (Jos. B. J. II, 8, 7) nachgebildet ist, der Himmel und die Elemente angerufen werden [1]). So wird uns ja auch berichtet, die Essener haben ihre körperlichen Ausleerungen auf's Behutsamste verborgen [2]), „um das reine Licht Gottes nicht zu beleidigen“, und die Clementinen sagen Hom. XV, 7, man dürfe nicht nackt gehen, ἕνεκεν τοῦ παντὸς [πάντα] ὁρῶντος οὐρανοῦ. Diese Anrufung der Sonne und der Elemente, diese Scheu vor Verletzung des göttlichen Sonnenlichts sieht gar nicht jüdisch aus; dass sie aber auch wirklich fremden Ursprungs ist, wird keinem Zweifel unterliegen können, wenn sich dieselben Züge in der griechischen und speciell in der pythagoreischen Sitte nachweisen lassen. Diess ist aber wirklich der Fall. Wie die Essener die aufgehende Sonne anrufen, so bezeugt der platonische Sokrates bei dem bekannten Vorfall vor Potidäa (Symp. 220, D), namentlich aber Apollonius von Tyana [3]), dieses Ideal des späteren Neupythagoreismus, der aufgehenden Sonne seine Verehrung; mit der ebjonitischen Diamartyrie hat ein pseudopythagoreisches Frag-

1) Von den Ebjoniten behauptet Epiphanius (Ind. 2, 10. S. 53 vgl. Credner in Wiener's Ztschr. f. wissensch. Theol. I, 236) sogar, sie hätten das Wasser für einen Gott gehalten, und ist diess zunächst auch eine Entstellung, so wird doch eine eigenthümliche Verehrung dieses Elements auch durch Clement. Hom. XI, 22. 24 bezeugt.

2) Jos. B. J. II, 8, 9: an den Sabbathen durften sie ihre Nothdurft gar nicht verrichten, an den übrigen Tagen machten sie mit der kleinen Hacke, welche sie immer mit sich führten, eine Grube, καὶ περικαλύψαντες θοιματίῳ, ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ, θακεύουσιν εἰς αὐτὸν, worauf die Grube sofort wieder zugescharrt wird.

3) M. s. über ihn Phil. d. Gr. III, 507, 5.

Digitized by Google

ment auffallende Aehnlichkeit [1]), und selbst ein alter homerischer Schwur steht ihr näher, als irgend etwas, das man in den alttestamentlichen Schriften finden wird [2]); wenn endlich die essenische Vorschrift über die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse zunächst freilich an Deut. 23, 12 ff. anknüpft, so liegt doch ihr Motiv nicht in dem alttestamentlichen Vorstellungskreis, sondern in jener Verehrung für den leuchtenden Himmelskörper, aus der ähnliche Vorschriften bei Hesiod und bei den Pythagoreern entsprungen sind [3]). Hier sind daher die Spuren griechischer Naturverehrung deutlich ausgedrückt.

Wenn die bisher besprochenen Züge zunächst eine praktische Einwirkung der griechischen und im Besondern der orphisch-pythagoreischen Frömmigkeit auf die essenische Sitte und Denkweise darthun, so ergiebt sich aus anderen Spuren, dass die Essener, und in noch höherem Grade die ägyptischen Therapeuten, auch von der neupythagoreischen Philosophie nicht unberührt blieben. Dieser Punkt verlangt aber eine genauere Erörterung.

Was zuerst die Essener betrifft, so läugnet Ritschl, dass sie überhaupt eine Philosophie gehabt haben. Er stützt sich hiefür zunächst auf die Aussage Philo's (qu. omn. pr. lib. 877, B), die Essener überlassen die Logik als unnütz den Wortklaubern, die Physik als transcendent den Schwätzern, nur die Ethik werde sorgfältig von ihnen bearbeitet. Er übersieht jedoch, dass Philo den theologischen Theil der Physik von diesem Urtheil ausnimmt

1) Διαμαρτυρ. 2: der Aufzunehmende spreche: μάρτυρας ἔχοιμι οὐρανὸν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δὲ ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω u. s. w. Ebenso c. 4, nur dass dort in der Folge noch beigefügt ist: καὶ ὁ ὑπὲρ τὰ ὅλα θεὸς, οὗ κρείττων, οὗ μείζων οὐδ' εἰς. Der Anfang einer pythagoreischen Schrift bei Diog. VIII, 5: οὐ μὰ τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε.

2) Il. III, 276: Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε,
Ἠέλιός θ' ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις,
καὶ Ποταμοὶ καὶ Γαῖα ...
ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε u. s. w.

3) Hes. Ἔργα κ. ἡμ. 725: μηδ' ἀντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν. Pythagoras b. Diog. VIII, 17: πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμίχειν.

Digitized by Google

(*πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται*), und dass auch er selbst sich über die praktische Abzweckung der Philosophie und den untergeordneten Werth der Logik und der Physik in ganz ähnlichem Sinn erklärt, wie die Essener [1]), dass mithin eine theologische Spekulation, wie die philonische, durch jenen Grundsatz durchaus nicht ausgeschlossen war. Ist doch selbst jenes abschätzige Urtheil über die Logik und die Physik in die Worte eines stoischen Philosophen gefasst [2]). Weiter soll jede tiefere Spekulation der Essener durch die Bemerkung Philo's (ebd. 877, D) ausgeschlossen sein: bei ihren sabbathischen Zusammenkünften in den Synagogen lese einer der Vorsteher einen Abschnitt aus den heiligen Schriften vor: *ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει.* Ritschl übersetzt nämlich: „er knüpft eine Belehrung daran, indem er das Unverständliche übergeht und bei Seite lässt.“ Aber das wäre eine seltsame und beispiellose Art von Schrifterklärung, und dazu wäre kein besonders kundiger Mann nöthig gewesen. Es ist vielmehr zu erklären: „hierauf tritt ein Anderer, einer von den Sachkundigsten auf, und erläutert die undeutlichen Stellen“, das *παρελθὼν* steht ausmalend, wie im Vorhergehenden das *λαβὼν* in den Worten: *βίβλους ἀναγινώσκει λαβών.* Zur Begründung fügt dann Philo noch bei: *τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ᾽ αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Das heisst aber nicht, dass die Essener „in fesstehenden symbolischen Handlungen ihre Eigenthümlichkeit ausprägen“, denn dieser Satz enthielte eine Begründung des Vorangehenden nicht blos nicht nach unserer, wie mir scheint, allein erlaubten, sondern auch nicht nach Ritschl's Erklärung desselben, da ja die Vorliebe für symbolische Handlungen nicht nöthigte, die unverständlichen Schriftstellen unerklärt zu lassen. Die Worte besagen vielmehr: der Redner erkläre das Undeutliche, dessen finde sich nämlich in ihren heiligen Schriften, da ihre Lehren meist in symbolischer Form dargestellt seien. Die Essener betrachteten demnach ebenso, wie die Therapeuten (Philo vit. contempl. 893, D. 901, C), die Schriftworte

1) Phil. d. Gr. III, 655 f.

2) Ebd. 584, 4. Doch will ich hierauf kein grosses Gewicht legen.

Digitized by Google

als Symbole, in denen ein tieferer Sinn verborgen liege. Wenn aber dieses, so können sie sich zur Ermittlung desselben nur des gleichen Verfahrens, wie jene, der allegorischen Erklärung, bedient haben. Wenn demnach Philo von den Essenern sagt, sie philosophiren nach alterthümlicher Weise in Symbolen, so ist diess der Sache nach das Gleiche, wie wenn es a. a. O. von den Therapeuten heisst: *φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης.* Haben aber die Essener die Schrift allegorisch erklärt, so müssen sie, wie auch Ritschl zugiebt, eine eigenthümliche Spekulation gehabt haben; denn das Bedürfniss der allegorischen Auslegung entsteht überhaupt nur da, wo der Inhalt des eigenen Bewusstseins über den der normativen Schriften hinausgeht und mit ihm in Gegensatz tritt, und da nun dieser Gegensatz bei den Juden, so viel wir wissen, zuerst durch den Einfluss der griechischen Philosophie in's Leben gerufen wurde, so müssen wir schon wegen ihrer allegorischen Schrifterklärung vermuthen, dass die Essener von der griechischen Philosophie nicht unberührt geblieben sind.

Fragen wir näher, an welche Form der griechischen Philosophie wir hiebei zu denken haben, so erinnert schon die symbolische Lehrweise und die allegorische Schrifterklärung zunächst an die Pythagoreer. Denn die Vorliebe für symbolische Darstellung war in keiner Schule so ausgeprägt, wie in der pythagoreischen, und wie die Essener und Therapeuten in den alttestamentlichen Erzählungen und Aussprüchen eine allegorische Lehrdarstellung sahen, so behaupteten ganz ähnlich die Neupythagoreer von Pythagoras und seinen Schülern, ihre Lehren seien absichtlich gewählte symbolische Ausdrücke für die höchsten Wahrheiten [1]. Wir haben aber auch noch bestimmtere Beweise für den Pythagoreismus der Essener. „Es herrscht bei ihnen die Ueberzeugung, sagt Josephus B. J. II, 8, 11, dass die Leiber vergänglich seien, und ihr Stoff keinen Bestand habe, die Seelen dagegen unsterblich und unvergänglich. Sie kommen nämlich aus dem feinsten Aether und durch eine Art natürlichen Zaubers

1) Phil. d. Gr. III, 511.

Digitized by Google

(*ἴυγγι τινι φυσικῇ*) herabgezogen, werden sie in den Körper wie in ein Gefängniss eingeschlossen; wenn sie aber von den Banden des Fleisches befreit seien, da freuen sie sich, als ob sie von einer langen Knechtschaft erlöst wären, und erheben sich in die Höhe. Und den guten weisen sie in Uebereinstimmung mit den Hellenen einen Aufenthaltsort jenseits des Ocean's an, der durch keinen Regen, Schnee oder Frost belästigt, fortwährend von einem sanften Zephyr vom Ocean her gekühlt werde, den schlechten dagegen eine finstere und winterliche Schlucht, voll endloser Qualen." Dieser Bericht ist allerdings nicht ohne Schwierigkeit. Wenn die Seelen beim Tode aus dem Kerker des Leibes emporschweben, so müssten sie, sollte man meinen, weit eher in den Aether, aus dem sie herstammen, sich erheben, als ein irdisches Paradies aufsuchen. Indessen ist diess kein Grund, dem Bericht des Josephus zu misstrauen. Es ist wohl möglich, dass die Essener die jüdischen Vorstellungen vom Paradies und vom Scheol (die Josephus nur im Ausdruck dem griechischen Volksglauben angenähert hat), mit wenig Folgerichtigkeit mit einem philosophischen Unsterblichkeitsglauben verbanden, der ihnen von anderer Seite her zugekommen war; dürfte man annehmen, dass die Parthei erst im Verlauf ihrer Geschichte die pythagoreische Philosophie in sich aufnahm, so könnte man in den Vorstellungen über das irdische Paradies die Spur einer älteren reiner jüdischen Eschatologie sehen, zu welcher die philosophischen Lehren vom himmlischen Ursprung der Seele, von ihrer Einkerkerung in den Leib und ihrer natürlichen Unsterblichkeit erst in der Folge hinzugekommen wären. Keinenfalls sind wir berechtigt, den ganzen Bericht des Josephus in seinen wesentlichsten Bestandtheilen mit Ritschl (S. 340) für unzuverlässig zu erklären. Wenn uns ein so genauer Kenner des Essäismus, wie Josephus, bezeugt, die bezeichneten Lehren seien allgemeines essenisches Dogma gewesen (*ἔῤῥωται παῤ αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα*), und wenn er diess eben da thut, wo er die essenische Lehre über die Herkunft und den künftigen Zustand der Seele in ihrem Unterschied von dem pharisäischen Auferstehungsglauben (ebd. §. 14) darstellen will, wo er überhaupt die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der drei jüdischen Sekten erörtert, so müssten wir diesen Zeugen mit einem ganz

Digitized by Google

ungerechtfertigten Misstrauen behandeln, um so bestimmte Aussagen desselben zu verwerfen. Die Annahmen, welche er den Essenern beilegt, gehören nun durchaus dem platonisch-pythagoreischen Vorstellungskreis, und näher dem vom Stoicismus berührten platonisirenden Pythagoreismus, dem Neupythagoreismus an [1]. Da nun in diesen Lehren derselbe Gegensatz von Geist und Körper anthropologisch ausgesprochen wird, welcher sich praktisch in der essenischen Ascese ausprägt, und da es auch sonst nicht an allen Spuren daran fehlt, dass die Essener in ähnlicher Weise, wie die Ebjoniten der Clementinen, an pythagoreische Anschauungen sich anschliessend, einen durch das Weltganze sich hindurchziehenden Gegensatz der Principien, des Guten und Bösen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Männlichen und Weiblichen, des Lichten und Dunkeln annahmen [2], so haben wir allen Grund zu der Vermuthung, es habe nicht blos die orphisch-pythagoreische Ascese, sondern auch die neupythagoreische Philosophie bei den Essenern Eingang gefunden, und auf ihre Lebens- und Denkweise entscheidend eingewirkt.

Von den ägyptischen Therapeuten giebt auch Ritschl (S. 342) zu, dass sich die philosophische Bildung ihrer Zeit in ihr Leben eingemischt habe. Bei ihnen lässt sich auch wirklich ein umfassender Einfluss der griechischen Philosophie schon wegen der allegorischen Auslegung des alten Testaments nicht bezweifeln, deren durchgreifender Gebrauch für sie von Philo bezeugt ist, und wenn sie den ganzen Tag fasteten, weil sie die Befriedigung des körperlichen Bedürfnisses für ein Werk der Nacht hielten, wenn einzelne von ihnen dieses Fasten selbst mehrere Tage lang fortsetzten (Philo v. contempl. 894, C), so hat diese Verachtung des sinnlichen Lebens eine dualistische Anthropologie fast zur unerlässlichen Voraussetzung; überhaupt aber werden wir annehmen dürfen, dass ihre Spekulation denselben Charakter gehabt haben werde, wie ihre Lebensweise; wenn daher jene dem

1) So sagt, um anderes Bekanntes zu übergehen, der stoisirende Pythagoreer bei Diog. VIII, 28: εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος... ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι.

2) Phil. d. Gr. III, 586 f.

Digitized by Google

pythagoreischen Leben verwandt war, so wird diese gleichfalls Pythagoreismus gewesen sein.

An den Pythagoreismus erinnert auch die Bedeutung, welche die Essener den Engeln beilegten. Wenn die Neuaufgenommenen das Gelübde ablegen mussten, die Namen der Engel geheim zu halten (Jos. B. J. II, 8, 7), so beweist diess, dass die Angelologie zu den wichtigsten Geheimnissen der Sitte gezählt wurde [1]). Von der Anrufung der Engel hoffte man wohl Beihülfe für magische Werke [2]), vielleicht auch Enthüllung der Zukunft, so dass sie bei den Essenern dieselbe Rolle spielten, wie die Dämonen bei den Pythagoreern, die von ihnen weissagende Träume und Vorzeichen ableiteten, und alle Weihen und Sühnungen auf sie bezogen [3]). Wenn sich endlich die Essener nach dem früher Angeführten prophetischer Gaben rühmten [4]), und wenn das Ideal ihrer christlichen Nachfolger jener Prophet der Wahrheit ist, der Alles jederzeit weiss (Clement. Homil. II, 6. III, 11 ff.), so trifft hier die hebräische Idee der Propheten mit den pythagoreischen Vorstellungen über die Weissagungsgabe des Weisen [5]) vollständig zusammen.

Die Sache stellt sich demnach folgendermassen: Wir treffen um dieselbe Zeit im griechischen Religionsgebiet die Neupythagoreer, in dem jüdischen die Essener und Therapeuten. Diese

---

1) Auch die Clementinen rechnen Hom. III, 36 die Kenntniss der Engelnamen neben der Erkenntniss Gottes zu den höchsten Vorzügen des Menschen.

2) Dass solche den Essenern nicht fremd waren, wird aus Jos. B. J. II. 8, b wahrscheinlich, wo von den Heilungen, die sie bewirken, und von ihrer Kenntniss heilskräftiger Pflanzen und Steine gesprochen wird. Vgl. Clement. a. a. O.

3) Diog. VIII, 32. Weiteres über die neupythagoreische Dämonologie Phil. d. Gr. III, 520. 532. 540. 542 u. ö.

4) Mit dieser Mantik scheint auch der essenische Fatalismus (Jos. Ant. XIII, 5, 9) zusammenzuhängen: die göttlichen Rathschlüsse müssen unabänderlich sein, wenn eine Weissagung möglich sein soll. M. vgl. B. J. I, 3, 5, wo der Essener Judas klagt, seine Weissagung sei zu Ende, denn Antigonus sei noch im Tempel, während ihm doch bestimmt gewesen sei, an diesem Tage im Thurm Strato's ermordet zu werden. Auch dieser Zug findet sich im Neupythagoreismus, Phil. d. Gr. III, 507, 8.

5) Phil. d. Gr. III, 510, 1. I (2. Aufl.), 224, 1.

Digitized by Google

zwei Partheien sind sich trotz der Verschiedenheit der Religionen auffallend ähnlich. Beide suchen durch eine ascetische Lebensweise höhere Heiligkeit zu gewinnen, beide verwerfen die blutigen Opfer, den Genuss des Fleisches und des Weines und die Ehe, beide sind aber über den letzteren Punkt nicht ganz mit sich einig, denn auf beiden Seiten finden sich solche, welche die Ehe empfehlen, aber die ehliche Beiwohnung auf den Zweck der Fortpflanzung beschränken. Beide verlangen ferner Einfachheit des Lebens, beide enthalten sich der warmen Bäder, beide tragen, namentlich beim Gottesdienst, weisse Kleider, beide legen den grössten Werth auf ihre Reinigungen und auf die Vermeidung alles Unreinen. Beide verbieten den Eid, weil der Fromme seiner nicht bedürfe. Beide finden ihr gesellschaftliches Ideal in den Einrichtungen, die allerdings nur von den Essenern realisirt wurden, in einem Zusammenleben mit vollkommener Gütergemeinschaft, und unbedingter Unterordnung der Einzelnen unter ihre Vorgesetzten. Beide verlangen strenges Schulgeheimniss, beide lieben symbolische Darstellung ihrer Lehren, beide stützen sich auf eine allegorische Auslegung älterer Ueberlieferungen, deren Auktorität sie anerkennen. Beide verehren in den Elementen höhere Kräfte, beide rufen die aufgehende Sonne an, beide suchen das Unreine ihrem Anblick zu entziehen, und geben desshalb über die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse eigenthümliche Vorschriften. Beide pflegen den Glauben an Mittelwesen zwischen dem höchsten Gott und der Welt, beide ergeben sich magischen Künsten, beide betrachten vor Allem die Gabe der Weissagung als die höchste Frucht der Weisheit und Frömmigkeit, und beide rühmen sich, in ihren ausgezeichnetsten Mitgliedern diese Gabe selbst zu besitzen. Beide begründen endlich ihre eigenthümliche Lebensweise mit einer dualistischen Ansicht vom Verhältniss des Geistes und der Materie, des Guten und des Bösen, beide stimmen namentlich in ihren Vorstellungen über den Ursprung der Seele, über ihr Verhältniss zum Körper und über das Leben nach dem Tode Zug für Zug zusammen, nur die Seelenwanderung scheint den Essenern fremd geblieben zu sein. Es findet mithin zwischen den beiden Partheien eine durchgreifende Verwandtschaft statt, und diese Verwandtschaft betrifft

Digitized by Google

nicht blos ausserwesentliche Einzelheiten, sondern grossentheils gerade dasjenige, worin ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit besteht. Hat es nun irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese zwei Sekten in ihrer Entstehung unabhängig von einander gewesen sind, zumal da sie nicht blos derselben Zeit, sondern auch demselben geschichtlichen Kreise, dem Gebiet der hellenischen, aus dem lebendigsten Verkehr zwischen Griechen und Orientalen entsprungenen Bildung, angehören? Schon wenn wir ihre verwandtschaftlichen Beziehungen einzeln in's Auge fassen, kann die Antwort kaum zweifelhaft sein, noch viel weniger aber, wenn wir ihr merkwürdiges Zusammentreffen beachten. Wo zwei gleichzeitige Erscheinungen nicht blos in einzelnen Zügen, sondern in ihrem ganzen Charakter, und nicht blos in ihrer allgemeinen Richtung, sondern auch in einer Menge zufälliger Einzelheiten sich gleichen, die sich bei beiden in derselben Weise zusammenfinden, wo überdiess schon die äusseren Verhältnisse einen geschichtlichen Zusammenhang beider vermuthen lassen, da ist der Indicienbeweis für diesen Zusammenhang so vollständig geführt, als man diess nur irgend verlangen kann. Haben wir aber demnach nur die Wahl, entweder den Essäismus vom Pythagoreismus abhängig zu machen, oder diesen von jenem, so entscheidet für das Erstere der Umstand, dass sich nicht wenige von den gemeinsamen Eigenthümlichkeiten der beiden Partheien in den pythagoreischen Kreisen weit über die Entstehungszeit des Essäismus hinauf verfolgen lassen, und andere, bei denen uns diess nicht ebenso bestimmt möglich ist, mit der älteren griechischen Philosophie und Religion zu eng zusammenhängen, um statt des griechischen aus dem jüdischen Bildungsgebiet hergeleitet zu werden. Ich glaube daher fortwährend daran festhalten zu müssen, dass der Essäismus, wenigstens derjenige, welchen wir aus Philo und Josephus kennen, seinem Wesen nach unter griechischen und insbesondere unter pythagoreischen Einflüssen entstanden ist. Dagegen kann ich die Möglichkeit nicht bestreiten, dass dieser Einfluss schon in einer früheren Zeit begonnen habe, als ich bisher anzunehmen geneigt war. Will man den Angaben des Josephus über das Alter der essenischen Parthei Glauben schenken, so könnte man sich ihre Entstehung etwa so vorstellen. Man

Digitized by Google

könnte annehmen, bei jener Mischung von jüdischem und griechischem Wesen, welche den makkabäischen Religionskämpfen vorangieng, habe auch die orphisch-pythagoreische Ascese unter den Juden ihre Freunde gefunden und mit den entsprechenden Elementen der jüdischen Religion sich verschmolzen; als in der Folge durch jene grosse nationale Erhebung die fremden Elemente in Palästina wieder ausgestossen wurden, und in den öffentlichen Einrichtungen des Kultus und der politisch-religiösen Verfassung das Positive der überlieferten Sitten und Gesetze mit ausschliessender Strenge wiederhergestellt ward, haben die Anhänger jener Ascese einestheils die Besonderheiten ihrer mystischen Frömmigkeit, andererseits die kosmopolitischen und allgemein menschlichen Ideen derselben im Gegensatz gegen die öffentliche Religionsübung und die herrschende Parthei der nationalen Eiferer festgehalten, und es sei so die Sekte der Essener, dieser stillen, vom öffentlichen Leben zurückgezogenen Heiligen, entstanden; da endlich die Pythagoreer sich wieder lebhafter an den philosophischen Bewegungen der Zeit zu betheiligen anfiengen, und aus der Verbindung von orphisch-pythagoreischen Ueberlieferungen mit platonischer, peripatetischer und stoischer Spekulation die philosophische Schule der Neupythagoreer entsprang, habe diese Denkweise auch auf die Essener Einfluss gewonnen, und es sei namentlich der ägyptische Zweig derselben, die Therapeuten, stärker von ihr berührt worden. Wie es sich aber hiemit verhalten mag, das scheint mir jedenfalls aus allen geschichtlichen Spuren mit ausreichender Sicherheit hervorzugehen, dass sich der Essäismus nur aus der befruchtenden Einwirkung des Griechenthums auf das Judenthum und im Besonderen aus dem Pythagoreismus der alexandrinischen Zeit erklären lässt.

Digitized by Google

THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. FERD. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

DR. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

FÜNFZEHNTER BAND.
JAHRGANG 1856.

VIERTES HEFT.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.
1856.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

I. Schweizer, Conradus Vorstius. Vermittlung der reformirten Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen . . 435
II. Seyerlen, Avicebron, De materia universali (Fons vitae). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 486
III. Die Theologie der Thatsachen 544

Die Theologischen Jahrbücher erscheinen in vierteljährlichen Heften von durchschnittlich mindestens neun Bogen. Vier Hefte bilden einen Band; Titel und Inhaltsverzeichniss werden dem vierten Hefte beigegeben werden. Das Erscheinen der Hefte ist für die Zukunft so geordnet, dass das erste Heft jedes Jahrgangs noch vor dem Anfang des Jahrs, die weiteren regelmässig von drei zu drei Monaten ausgegeben werden.

Der Preis des Jahrgangs (welcher nicht getrennt wird) beträgt n. 6 fl., 3 Thlr 18 ngr.

Für Inserate werden 4½ kr., 1¼ ngr. pr. Zeile, für Beilagen (400 in ⅛ oder ¼ Bogen) 1 Thlr berechnet.

Digitized by Google

I.

Conradus Vorstius.

Vermittlung der reformirten Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen.

Von

Dr. Alex. Schweizer.

Erster Artikel.

Geschichtliche Darlegung.

Zu den undankbar vergessenen Theologen früherer Tage gehört Conradus Vorstius, der als Nachfolger des 1609 gestorbenen Arminius in rechtmässiger Weise nach Leyden berufen, durch den Widerstand der orthodoxen Partei von seiner theologischen Lehrstelle, bevor er sie wirklich antreten konnte, verdrängt worden ist, obgleich er in diesem Streite sich höchst ehrenwerth bezeigt und die grösste Hochachtung bei den würdigsten Männern des Staates und der Wissenschaft davon getragen hat. Mit vielen trefflichen Männern zeugt er für das Lucrezische *tantum religio potuit suadere malorum*, nur dass nicht der Religion, am wenigsten dem Christenthum diese Uebel zur Last fallen, sondern gerade dem Mangel an christlicher Pietät, welchen die zelotische Orthodoxie überall kund zu geben pflegt.

In der Geschichte der reformirten Centraldogmen II. §. 75. 102 habe ich des Vorstius erwähnt, er verdient aber eine nähere Würdigung um so mehr, als ohne Zweifel von keinem so bestimmt wie von ihm daran gearbeitet worden ist, die schroffe und anstössige Fassung der reformirten Centraldogmen mit derjenigen oppositionellen Lehrweise zu vermitteln, welche die gründlichsten und offensten Ausstellungen wider die absolute Präde-

Digitized by Google

stination auf protestantischem Boden erhoben hat, d. h. mit dem socinianischen Lehrbegriff. Was ein halbes Jahrhundert vorher Sebastian Castellio [1]) wider Calvin und Beza verfochten, bevor die Socinianer als besondere Genossenschaft aufgetreten waren, das ist in vorgerückterer Entwicklung und kirchlicher von Vorstius gelehrt worden, bestimmter als von Arminius, welcher von der socinianischen Lehre, die man nur als Antitrinitarismus zu fassen pflegte, nicht mit bestimmt worden ist, wie auch nach ihm sein Freund Uytenbogaerd gerade an Vorstius schreibt, dass er die Schriften der Socinianer nicht kenne. Wenn freilich unserm Vorstius nur unter dem Einfluss leidenschaftlicher Erregung geradezu die socinianische Häresie vorgeworfen worden ist, so wird doch dieser selbst von Bayle wiederholte Vorwurf begreiflich, da wir sehen, dass Vorstius das Gewicht socinianischer Einwendungen gegen die calvinische Fassung der Centraldogmen anerkennend die kirchliche Lehre zu berichtigen gesucht hat. Selbst die Beschuldigung atheistischer Lehre wird man begreifen, wenn sich zeigt, dass Vorstius der Idee von abstrakter Absolutheit Gottes, wie sie damals in den Schulen gelehrt wurde, durch eine gewisse, den vernünftigen Geschöpfen gegenüber nothwendige Selbstbeschränkung der göttlichen Macht, berichtigend zu Hülfe kommt. Dieses, als Verendlichung Gottes gedeutet; erschien den heftigen Gegnern geradezu als Aufhebung und Läugnung der Gottesidee. Darum konnte verketzert werden, was später der kirchlichen Lehre selbst sich einverleibt hat.

Die Theologie des Vorstius verdient eine grössere Beachtung, als sie bisher gefunden hat. Was Schröckh in der Kirchengeschichte seit der Reform. V. S. 240 f. und schon Walch Histor. Theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten — ausser der luth. Kirche III. S. 566 f. mittheilen, ist aus Bayle's Dictionnaire Art. Vorstius geschöpft, einer besonders für holländische Biographien und Bibliographie unstreitig sehr guten Quelle, die uns aber rücksichtlich der tieferen Bedeutung abweichender theo-

---

1) Vgl. m. reform. Centraldogmen I. S. 310 f. und Theol. Jahrbücher 1851. I. m. Abhandlung über Castellio.

Digitized by Google

logischer Lehrrichtungen wenig genug bietet und mit einem skeptischen *Bon mot* darüber weg zu gleiten pflegt. Bayle's Hauptquelle über Vorstius war *Marci Gualteri oratio de vita et obitu Conrd. Vorstii*, eine bei dessen Bestattung zu Friedrichsstadt 1622 gehaltene und 1642 gedruckte Gedächtnissrede. Das Biographische können wir dieser Quelle entnehmen, für die Würdigung der Lehre aber sind ausser den Werken des Vorstius die vielen Briefe von ihm, an ihn und über ihn, welche in der arminianischen Briefsammlung enthalten sind, von grossem Werthe [1]).

Conrad Vorst, geb. 1569 zu Cöln, der Sohn eines Färbers, welcher sich heimlich zu den Protestanten hielt und von seinen zehn Kindern diesen einzigen studiren liess, hat in Düsseldorf, dann 1587 in Cöln die Schulen besucht. Oekonomische Bedrängniss schienen ihn zur kaufmännischen Laufbahn hinzudrängen, er trieb Mathematik, Französisch und Italiänisch, kehrte aber zu den Studien zurück und wurde 1589 nach Herborn gesandt, wo seit drei Jahren Piscator lehrte. Mit einem Zögling begab sich Vorstius 1593 nach Heidelberg. Dort hat er socinianische Schriften kennen gelernt, deren Einwendungen wider die schroffe Fassung der reformirten Centraldogmen Eindruck auf ihn gemacht hat. Er erlangte in Heidelberg die theologische Doktorwürde und besuchte 1595 die Schweizerischen Schulen. In Basel hielt er zwei Disputationen, in Genf fing er von Beza ermuntert an, theologische Vorlesungen zu halten, nahm aber eine ihm angebotene theologische Professur nicht an, um seiner Heimath näher 1596 eine solche zu Steinfurt anzutreten, wo die Grafen von Bentheim ein *Gymnasium academicum* gegründet hatten [2]). Das ausgezeichnete Vertrauen der Grafen begünstigte ihn, so lange er in Steinfurt wirkte; 1605 wurde ihm auch eine Predigerstelle anvertraut. Sein Einfluss und Ansehen bereiteten ihm eine so günstige Lage, dass er Berufungen nach Saumur und Marburg ablehnend, sich erst nach sehr langen Bedenken

---

1) *Praestantium ac eruditorum virorum Epistolae ecclesiast. et theol. quarum longe major pars scripta est a J. Arminio, Uytenbogardo, Vorstio cet. Ed. 2. Amstel. 1684.*

2) Tholuck, das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts. II. S. 313.

für die Annahme der 1610 ihm angebotenen Professur in Leyden zu seinem Unglück bestimmen liess. Dadurch wurde er, in die arminianischen Streitigkeiten hineingezogen, die Zielscheibe zahlreicher und unermüdlicher Angriffe. Nach Leyden 1611 übergesiedelt, musste er den Antritt seiner Stelle aussetzen, weil nicht nur die Eiferer im Lande, am heftigsten Sibrandus Lubbertus, und von ihnen angetrieben auch auswärtige Theologen wie Piscator selbst und Pareus in Heidelberg seine Lehre verdächtigten, sondern auch König Jakob I. von England seinen ganzen Einfluss aufbot, den „Atheisten" zu verdrängen. Die holländischen Staaten und Magistrate vermochten ihre legitim getroffene Berufung nicht aufrecht zu halten. Vorstius kam ihrer Verlegenheit durch freiwillige Verschiebung seines Amtsantrittes entgegen und lebte vom Frühling 1612 an in Tergow, bis die Synode von Dordrecht 1619 ihn jedes Lehramtes in der Kirche unwürdig erklärte und die Staaten das Verbannungsurtheil über ihn aussprachen. Als den Arminianern ein Zufluchtsort in Holstein eröffnet wurde, wollte er dort Sicherheit und Ruhe suchen, starb aber, nur 53 Jahre alt, auf der Hinreise 1622 zu Tönningen zur grossen Betrübniss der überall flüchtigen und zerstreuten Arminianer.

Dieses Loos traf einen Theologen, der nichts weniger als streitsüchtig bei allem Dringen auf einfacheres, biblisches Christenthum, welchem die scholastisch-zugespitzte Orthodoxie fremd sei und in manchem Satze widerspreche, ohne Zweifel, wäre er immer in Steinfurt geblieben, als Lehrer der Kirche allgemeines Vertrauen genossen hätte. Er wurde das Opfer der holländischen Zerwürfnisse. Seine Lehre wird jetzt ohne Zweifel von den Theologen jeder Farbe derjenigen seiner Gegner vorgezogen, denen er auch durch den würdigen Ton vertheidigender Polemik und durch christlich-fromme und männliche Ergebung zur Beschämung gereicht. Wie unwürdig erscheint doch der damals als Vorkämpfer der guten Sache gefeierte Sibrandus Lubbertus aus Franecker [1]) in seiner ganzen angreifenden und anschwärzenden Polemik. Dass diesem derb und wie er es ver-

1) Vgl. Centraldogmen II. S. 58. 77. 102.

Digitized by Google

diente, geantwortet wurde, wirft keinen Schatten auf Vorstius; wohl aber ist es zu beklagen, dass die Kirche dergleichen Vorfechtern Ehre und Vertrauen zu schenken vermochte, Kämpfern, bei welchen eher alles sich findet, als christliche Gesinnung und Demuth.

Bis die Berufung nach Leyden betrieben und dadurch die contraremonstrantische Partei zum Aufspühren heterodoxer Meinungen veranlasst wurde, hatte Niemand an Vorstius erheblichen Anstoss genommen; denn was früher Verdächtiges vorgekommen, wie ein 1599 dann friedlich verglichener privatim geführter Streit mit den Heidelbergern nicht über Christi Satisfaction selbst, sondern über nähere Bestimmung ihres Modus, ist erst später missgünstig hervorgezogen worden. In der vorholländischen Periode war eine Reihe seiner theologischen Thesen und Disputationen gedruckt worden, eine *Idea s. brevis synopsis totius s. theologiae*, sodann polemische Werke wider den Katholicismus, das *Enchiridion controversiarum inter Evangelicos et Pontificios*, *Hanov.* 1608, ein *Index errorum ecclesiae Romanae*, ferner *De causis deserendi Romani papatus*, ein deutsches Schriftchen Vom Ablass, die *Tesseradecas Antipistoriana* wider *Joh. Pistorii de* 14 *articulis in religione controversis;* die *Apologia pro ecclesiis orthodoxis contra Jesuitas*, und gegen ebendieselben die *Antapodixes de tribus primis fidei articulis*, endlich das Hauptwerk *Antibellarminus contractus, Hanov.* 1610 schon mit einem Vorwort an die Generalstaaten für seine Theologie.

Gerade die für den Professor zu Steinfurt fast unvermeidlichen Fehden mit dem jesuitischen Katholicismus der Nachbarn scheinen für Vorstius die seinen orthodoxen Confessionsgenossen dann anstössig gewordene Entwicklung gefördert zu haben. Die gewöhnlichen, von den Jesuiten mit vielem Lärm geltend gemachten Vorwürfe, als mache der reformirte Lehrbegriff Gott zum Urheber der Sünde u. s. w. schienen ihm durch unvorsichtige Lehrweise veranlasst, gegen welche in des Socinus Einwendungen manches Beachtenswerthe enthalten sei. Wie diesen Vorwürfen gegenüber die Reformirten immer bemüht waren, ihre Lehre günstiger darzustellen, so nun auch Vorstius; nur war seine Unbefangenheit grösser und liess ihn hierin weiter

Digitized by Google

gehen als Andere, bis zu wirklichen Berichtigungen der orthodoxen Lehrweise mittelst Benutzung der Einwendungen Socins.

Wo er im Antibellarminus (pag. 516) zeigen will, „dass nach evangelischer Lehre Gott keineswegs der Urheber der Sünde sei", scheut er sich nicht zu sagen: „Einige der Unsrigen haben bei Erklärung der Vorsehung und Prädestination unvorsichtige Phrasen gebraucht. Begierig greifen die Gegner dieses auf, um uns Lästerliches schuld zu geben; Bellarmin wirft nicht bloss den Libertinern, sondern auch Zwingli, Calvin, Beza, Bucer, Martyr u. A. vor, dass sie Gott zum Tyrannen und Urheber der Sünde machen. Alle Evangelischen aber protestiren wider diese Zulage, und Calvin hat dergleichen Lehren der Libertiner eifrig bekämpft [1]). Man muss härtere Ausdrücke aus deutlicheren derselben Autoren erklären und aus der *Harmonia Confessionum*, wie Junius gethan hat *de causa primi peccati*, und Gomarus *de Conciliatione doctrinae de provid. cet.*" — Dann werden mancherlei als orthodox übliche Bestimmungen anders gefasst und verbessert. „Wir verwerfen die Unterscheidung der göttlichen *permissio* und *voluntas* nicht schlechthin, sondern bestreiten bloss eine *permissio*, welche als *otiosa* gefasst würde. Sagt man, Gott wolle auch das Böse mit *voluntas efficax*, so meint man nicht das Böse als Böses, sondern nur sofern es Strafe ist und Handlung. *Voluntas* ist bald *approbatio* und *complacentia*, bald aber *decretum et ordinatio:* nur in letzterem Sinne gibt es eine *permissio peccati;* dabei ist aber einfach zu unterscheiden das *decretum permissivum* und das *decretum efficax*, jenes geht auf das *vitium*, dieses aber nur auf die *actio*, sowie auf die *arcana vitii directio et justa punitio.* Durch allgemeinen Concurs wirkt Gott als erste und allgemeine Ursache mit allen niederen guten und schlechten Ursachen in der Handlung als solcher und regt die Bewegung in den Geschöpfen an, bewahrt aber dabei der zweiten Ursache ihre besondere Natur, aus welcher die *Specificatio actionis*, besonders ihr Bösesein herstammt, denn Gott wirkt dabei immer mit guter Intention. Für ein solches Betheiligtsein Gottes zeugt die heilige Schrift, aber dieser *concursus*

---

1) Calvin wider die Libertiner in m. Centraldogmen I. S. 357 f.

ist ein *universalis, per se indifferens* und wird erst in der zweiten Ursache (im handelnden Geschöpf) determinirt entweder zum Guten durch Gottes Gnade oder zum Bösen, wenn die Ursache eine böse ist.“

Obwohl dergleichen milde Erklärungen über die calvinische Lehre in der That hinausgehen [1]), wurden sie dennoch, so lange man sie zur Abwehr wider jesuitisch katholische Karrikirung der reformirten Lehre gebrauchte, nicht anstössig. Gar zu roh trieben es ja die Jesuiten in Münster und in Cöln. Vorstius hatte 1607 wider Bernhard Dörhoff von Münster den plumpen Vorwurf abzuwehren, dass nach reformirter Lehre Gott der Teufel sei, Jesus kein wahrer Seligmacher, nicht Gott, und Jesu Werk keine Genugthuung u. s. w. Gerade Vorstius, dem natürlich ein „Hans Wurst“ nicht geschenkt wird, soll der Vertreter solcher „calvinischer“ Lehren sein.

Die kurze Abfertigung des jüngsthin von B. Dörhoff zu Münster ausgesprengten Schandbüchleins, Steinf. 1607, zeigt aber auch die Fälschungen, welche der Jesuit im Citiren sich erlaubt hatte. Wahr sei nur so viel, „dass wir Gott keine müssige Zulassung zuschreiben. Auch der Jesuit Mart. Becanus mischte sich in diese Fehde, indem er zu Cöln 1608 eine *Disputatio theologica de Antichristo Reformato* herausgab. Da die Hartlutherischen, wie Philipp Nicolai diesen Ton angegeben [2]), so mussten freilich auch die Gröbern unter den Jesuiten miteinstimmen. Dass trotz ihres rohen Geschreis Vorstius dennoch für das Wahrheitselement der Gegner ein offenes Auge behielt und es in Bellarmins gelehrterer Ausführung zu würdigen vermochte, verdient alle Anerkennung. Er hat es niemals verleugnet, dass der schroffen Fassung der Centraldogmen gegenüber die katholischen Einwendungen einige Berücksichtigung verdienen.

In durchaus ähnlicher Weise hat Vorstius die damals nicht minder verhassten Socinianer unbefangen zu würdigen gestrebt, und obwohl das Antitrinitarische wie ihre Christologie als irrig ablehnend, manche ihrer Einwendungen gegen die orthodoxe Art

1) Vergl. darüber Theol. Jahrb. 1849. S. 174 f. 180 f. 190 f.

2) M. Gesch. der ref. Centraldogmen I. S. 554.

Digitized by Google

über Gottes Absolutheit, Vorsehung, Prädestination, über die Willensfreiheit u. s. w. zu lehren, für höchst beachtenswerth gehalten. Ohne mit Socinianern in Polemik verwickelt zu sein, sah er sich um nach ihren damals schwer und zum Theil nur von ihnen selbst zu bekommenden Schriften, las und prüfte dieselben am Maasstab des göttlichen Wortes und suchte ihren Einwendungen gegenüber jene theologisch-anthropologischen Lehrstücke sorgfältiger zu gestalten, indem er offen aussprach, dass die Argumente der Socinianer in einzelnen Punkten das Zeugniss der hl. Schrift für sich hätten. Als er zu Heidelberg Schriften Socins zu Gesichte bekam, machten sie einen Eindruck auf ihn und gaben schon 1597 und wieder 1599 zu einigen Verhandlungen Gelegenheit.

Es scheint nicht, dass Vorstius durch Arminius angeregt gewesen, obwohl dann die Freunde und Schüler des letztern dieselbe theologische Richtung, welche in Holland zur Remonstranz geführt hat, bei Vorstius wieder fanden. Weniger seine Lehren selbst, als sein Ruf theologischer Gelehrsamkeit und milder Mässigung hat die Aufmerksamkeit der Gemässigten in Holland auf sich gezogen; die bedeutendsten Mitglieder der Generalstaaten und der Provinzialstaaten Hollands, namentlich Oldenbarneveld, Grotius und die Curatoren der Universität Leyden wünschten neben dem schroff supralapsarischen Contraremonstranten Gomarus wieder einen Mann von milderem Lehrbegriff, einen der Toleranz und Mässigung huldigenden Theologen, welcher als solcher die remonstrantisch Gesinnten vertheidigen und leiten könnte, wie bisher Arminius an dieser Stelle gethan hatte. Darum hat ganz besonders Uytenbogaerd, der Freund des Arminius, für den Frieden und das Heil der Kirche zu wirken geglaubt, wann er Vorstius die Annahme der Stelle dringend empfahl und als heilige Pflicht darlegte; und er that dieses um so eifriger, da auch der Statthalter Moriz von Oranien es billigte.

Dennoch war die Durchsetzung dieses Anstellungsprojektes eine ausserordentlich schwierige, und gelang endlich nur, um zu misslingen. Im Oktober 1609 war Arminius gestorben, erst im Spätsommer 1611 nach langen Bedenken und Verhandlungen und Colloquien siedelte Vorstius nach Leyden über und musste doch

Digitized by Google

auf den wirklichen Antritt einer Stelle verzichten, die er nicht gesucht und lange von sich gewiesen, endlich aber anzunehmen vermocht worden war durch Gründe höherer Pflicht; denn er wusste es wohl, wie auch Uytenbogaerd ihm nicht verhehlte, „dass er nach Leyden gehe nicht zum Ruhen, sondern zu preis würdigem Kampfe und Christo zu lieb“ [1]). Dabei handelte Vorstius mit der redlichsten, fast unvorsichtigen Offenheit, indem er gerade vor und während der holländischen Agitation wider und für seine Berufung noch Schriften herausgab, welche zwar jedermann zeigten, wessen man sich von ihm zu versehen habe, aber auch neues Oel in's feindliche Feuer gossen!

Er gab zu Steinfurt 1610 die sofort viel verketzerte Schrift heraus *De Deo s. disputt. decem de natura et attributis dei, diverso tempore Steinfurti habitae*, auf welche hin im Juli der einmüthige Beschluss seiner Berufung nach Leyden von den Curatoren der Universität gefasst und Uytenbogaerd abgesandt wurde, Vorstius für Annahme des Rufes zu stimmen [2]), und, was fast rücksichtslos schien unter den schon schwierigen Umständen, er besorgte die Ausgabe eines dem Faustus Socinus zugeschriebenen pseudonymen Traktates *Dominicus Lopez de autoritate scripturae s.*, obwohl ihm Uytenbogaerd am 1. Sept. 1610 schrieb: „Besinne dich wohl, dieses Büchlein herauszugeben, wenn es doch von Socinus herrührt, ob immerhin nichts darin enthalten wäre, was wir nicht mit beiden Händen ergreifen würden; denn so sind die Meisten, dass sie vom Gegner nicht einmal das hören mögen, was wahr ist und sie selbst auch sagen, vollends von diesem Gegner, dessen Name so übel in unsre Nasen riecht. Doch will ich damit nicht von der Herausgabe abrathen; komme du nur nach Leyden und dedicire das Büchlein den Curatoren der Universität selbst. Viele, die dich verdächtigen, werden damit aufhören, wenn sie dir in's Angesicht sehen. Weichst du aber aus und bleibst in Steinfurt, so werden sie dich auch dort unmöglich machen. Ich beschwöre dich bei der Sache Gottes, lass dich nicht abhalten. Ich sende dir die Artikel, wegen deren

1) Epp. theol. N. 148.
2) Epp. N. 147.

Digitized by Google

man dich anschuldigt, sie haben mit unsern fünf (arminianischen) Artikeln nichts zu thun" [1]).

Kaum verlautete in den Niederlanden, dass an Arminius Stelle ein Gleichgesinnter und zwar Vorstius gerufen werde, so arbeiteten die Contraremonstranten eifrig entgegen, und sammelten verdächtigende Gutachten von ihren auswärtigen Meinungsgenossen z. B. von Heidelberg [2]). Vorstius musste den Verdächtigungen in Leyden selbst endlich die Stirne bieten; nach Allem, was geschehen war, konnte er auch in Steinfurt nicht mehr ruhig zu wirken hoffen, obwohl die dort herrschenden Grafen von Bentheim ihm ihre volle Gunst fortwährend bewahrten. Im Oktober noch schrieb der Prorektor und Senat von Steinfurt an die Curatoren von Leyden, „sie möchten doch Vorstius ihnen lassen." Diese aber wandten sich an die Grafen von Bentheim, „es sei hochwichtig, dass Leyden diesen gemässigten Mann erhalte, welcher der Zwietracht steuern könne" [3]).

Bald darauf begab sich Vorstius auf den Wunsch seiner holländischen Gönner nach Deventer und Amsterdam, sich den Anschuldigungen gegenüber zu reinigen. Darauf hin kam der Beschluss seiner Berufung zu Stande, mit der Bedingung jedoch, ihn vor der Anstellung noch über die ihm vorgeworfenen Artikel zu prüfen; aber der Widerstand hörte auch der gesetzlichen Thatsache gegenüber nicht auf, vom Dordrechter-Magistrat erschienen drei Abgeordnete vor den holländischen Staaten mit einer Beschwerde theils wider die fünf Artikel der damals eingereichten Remonstranz, theils über diese Berufung, und verlangten, dass alles auf die ordentliche Staatenversammlung verschoben werde. Barneveld stellte ihnen aber vor, wie unrecht dieses Begehren sei und dass die Curatoren nicht mehr zurückgehen könnten. Die Gegner schickten dann neue Artikel irriger Lehre ein, und verbreiteten, im Gespräch zu Amsterdam hätten Vorstius und Uytenbogaerd eine Schlappe erlitten [4]).

1) Ebd. Ep. N. 151.
2) Epp. N. 149.
3) Ebd. N. 154.
4) Ebd. N. 155.

Digitized by Google

Dieses Gespräch des Vorstius mit dem alten Gegner des Arminius, dem amsterdamer Prediger Petrus Plancius vor den Bürgermeistern gehalten am 27. und 28. Oktober, von Plancius mit einer heftigen Predigt wider die Neueren eröffnet, konnte keine Beruhigung schaffen [1]). Vorstius sah die ganze Schwierigkeit, unter so starker Opposition in Holland wirken zu sollen, und wurde immer bedenklicher. Ein Brief, den er im Haag drucken und überallhin in's reformirte Ausland verbreiten liess, scheint wenig gefruchtet zu haben [2]). Vorstius musste von Uytenbogaerd wieder vom Zurücktreten abgemahnt werden [3]). Selbst seine Polemik wider die Jesuiten und was diese ihm vorwarfen, wurde ausgebeutet. Graser, ein Schweizer, hatte einen Commentar zur Apokalypse unter dem Titel *Plaga regia* dem König Jakob dedicirt, eine Nachweisung, dass der Papst der Antichrist sei. Darauf antwortete nun Becamus im *Examen plagae regiae*, „der Calvinisten abscheuliche Lehrsätze seien: 1) Gott sei der Urheber der Sünde. 2) Er prädestinire die Menschen ohne irgend eine Schuld derselben zur Verdammniss. 3) Er handle unaufrichtig mit den Menschen. 4) Christus sei nicht für alle Menschen gestorben. 7) Die Erbsünde werde durch die Taufe nicht getilgt. 8) Noch die übrigen Sünden durch die Justification. 9) Alle Werke der Gerechten seien Sünden. — Zu allem dem hätten Einige noch Atheistisches beigefügt, 1) Gott sei nicht unendlich, 2) nicht überall gegenwärtig, 3) seiner Substanz nach vielleicht nirgends als nur im Himmel, daher Christus so lange er auf Erden war, vielleicht nicht Gott gewesen, 4) in Gott gebe es Accidenzen reell verschieden von der Substanz, 5) die Dekrete, wie das der Prädestination und der Reprobation und das der Weltschöpfung seien nicht ewig, 6) die Ewigkeit sei nicht untheilbar und *tota simul*, sondern eine successive. Dieses alles habe Conradus Vorstius der Calvinist in seinem Traktat *de attributis divinis*, den er neulich herausgegeben, ungescheut vorgetragen“ [4]).

1) Ebd. N. 160. N. 157.
2) Ebd. N. 156.
3) Ebd. N. 160. (18. Febr. 1611.)
4) Ebd. N. 157.

Digitized by Google

Uytenbogaerd, welcher diesem hievon Kenntniss gibt, hebt es hervor, dass den Jesuiten 6 Artikel vorstianischer Irrlehren genügen, während unsere Orthodoxen es auf mehr als 40 gebracht haben; das jesuitische Buch finde reissenden Absatz in Holland, weil es etwas wider Vorstius enthalte. Er habe diese Stellen dem Curator Milius und Oldenbarneveld vorgelesen, denen es lächerlich vorkommt, dass unsere Leute einen Zeugen gegen dich brauchen, der gegen sie selbst zeugt [1]). In der That, die Leidenschaft muss gross sein, wenn man wider Vorstius eine Schrift benutzen mag, die recht deutlich zeigen kann, welche, ob auch übertrieben dargestellten Härten des calvinischen Lehrbegriffs zu den von Vorstius versuchten Correkturen hindrängen.

Am 29. April 1611 wurde von den Staaten im Haag ein Gespräch zwischen 6 Remonstranten und 6 Contraremonstranten gehalten, bei welchen die Klagepunkte wider Vorstius von den Urhebern in seiner Gegenwart vorgetragen wurden. Sie lauteten auf socinianische Häresie, wie denn die Schrift *de deo* mehr eines Atheisten als eines Theologen würdig sei. Seine Vertheidigung machte aber einen so günstigen Eindruck, dass die Staaten erklärten, es stehe seiner Amtsausübung nichts im Wege. — Die Gegner beuteten aber nicht bloss alles Vorgefallene aus, man sorgte auch dafür, dass noch von andern Seiten her Vorstius Gegner bekomme. In diesem Sinne wurden die Heidelberger Theologen, von denen Vorstius doch die Doktorwürde erhalten hatte, zu Schritten wider ihn angereizt.

Plancius von Amsterdam und Joh. Bechius von Dordrecht hatten die Heidelberger, mit welchen Vorstius einst 1598 uneinig gewesen [2]), zu einem Urtheil über die Schrift *de deo* aufgefordert, die Fakultät am 26. August 1610 geantwortet: „Wir bedauern die Herausgabe, da Tertullians Wort, „von Gott sei auch Wahres zu sagen gefährlich“, vom Verfasser hätte bedacht werden sollen. Er scheint es darauf abgesehen zu haben, über Gottes Majestät nichts mit den Andern gemeinsam zu sagen, die Lehre der neuern Theologen widerlegen zu wollen und nur an

1) Ebd. N. 156. Novb. 1610.
2) Epp. N. 27. 28.

Digitized by Google

Scotus und den atheistischen Arzt von Turin sich zu halten, Gott sei von Wesen gross, begrenzt, veränderlichen Willens, zusammengesetzt aus Wesen und Accidenzen u. dgl. Aus allen Winkeln werden Jesuiten und Lutheraner uns nun Atheismus schuld geben; denn Gottes Unermesslichkeit läugnen und Gott läugnen kommt auf Eines heraus, wie schon Aristoteles gesehen. Gewarnt ist Vorstius, da er selbst einen von uns um sein Urtheil angegangen hat, aber wir richten den fremden Knecht nicht; auch lohnt es sich der Mühe nicht, dass wir euerm Verlangen gemäss eine Widerlegung seines Buches schreiben. Mehr Sorge macht uns der Plan, ihn nach Leyden zu berufen; denn so gerne wir seine Gaben anerkennen, so bedenklich erscheint uns dieser Ort für sein Wirken. Es ist ein Decennium her, seit er vom verstorbenen Grafen hieher geschickt ward, sich vor uns vom Socinianismus zu reinigen, und wirklich hat er sich zuletzt gereinigt und eine Schrift unterzeichnet, die bei uns liegt. Hätte er sich nur nicht wieder verdächtig gemacht, ein Nest von Ungeheuern in sich zu tragen, mit denen er, wo er wirkt, die Jugend ansteckt, denn Socin selbst könnte den Socinianismus nicht besser verbreiten als, wie wir hören, einige seiner Schüler es thun. Seine Berufung, die wir für euch beklagen, wird neues Feuer schüren, da Pelagianismus und Socinianismus ohnehin schon heimlich bei euch gähren. Zum *Bellarminus enervatus* bevorwortet er gar schön die Freiheit des Lehrens ohne Licenz und Neuerungssucht, hebt hervor das „prüfet Alles", will kein neues Papstthum, bei dem man auf eines Menschen Worte schwöre; aber von „haltet was gut ist fest", sagt er nichts, mit welchem Wort der Apostel vor Neuerungen und vor Pyrrhonismus warnt, welcher keine Formel von Glaubensbekenntniss für fertig hält. Mögen eure Staaten die Orthodoxie aufrecht halten und keinerlei Socinianismus zulassen!"

Freundlicher schrieb gleichzeitig Amport *(ad Portum)*, in Lausanne an Vorstius und lobte seine Schrift *de deo*, so wie das Vorwort zum *Bellerm. enerv. etc.*, welches ihm Feindschaft erregen werde, weil es die Wahrheit sage. Und gerade Amport bearbeitete damals wider die *Institutiones Ostorodii*, die dann zu Genf 1613 erschienene Apologie *Orthodoxae fidei defensio adv.*

Digitized by Google

Christoph. Ostorodii, Samosateniani Institutiones, und steht darüber in Correspondenz mit Vorstius, dessen Streben er lobt, nicht Alles über Einen Leist schlagen zu lassen.

Gerade so hat der etwas diplomatische, später in dieser Angelegenheit zweideutig erscheinende [1]) Scultetus aus Heidelberg am 4. Sept. an Uytenbogaerd geschrieben: „schwerlich möchte ein anderer Mann so wie Vorstius eine Akademie zieren können.“ Vorstius schrieb am 15. Mai 1611 an Pareus, Reuter, Copper nach Heidelberg: „Euer Brief vom März hat mich, ob auch nicht ganz befriedigt, doch gefreut, da ihr ein mildes und freundliches Urtheil über mich auszusprechen scheinet. Die Herausgabe meiner Protestation missfällt euch, aber ich war zu derselben genöthigt, da einige Brüder hier auf euer Urtheil sich stützend wider mich auftraten, über welches auch ich vielleicht mich in etwas beschweren könnte, wenn ich nicht viel lieber die Eintracht mit euch zu pflegen entschlossen wäre, wozu auch ihr am Schlusse des Briefes euch geneigt erklärt. Viele wie ich sind gut reformirt und fest in den Fundamentalartikeln, dabei aber mild und tolerant, was nicht gleich Socinianismus ist. Angesehene Männer seien überzeugt, dass nichts als Spaltungen herauskommen, wenn man nicht aufhöre mit diesem Aufnöthigen bloss theologischer Decisionen. — Er habe den Ruf nach Leyden endlich angenommen, und werde in einigen Wochen mit seiner Familie übersiedeln. Vor den Staaten habe er einige Tage lang auf die Anklagen seiner Lehre geantwortet, und darauf hin hätten sie seine Berufung bestätigt. Er schicke ihnen ein Exemplar seiner Exegesis wider Becanus.“ — Für dieses Büchlein erhielt Vorstius den Dank des Goclenius aus Marburg, „was über das *liberum arbitrium* gesagt sei, finde er rechtgläubig, obwohl der College Raphael Eglin [2]) alles verwirft, was nicht Beza ist.“

Im Juni verbreitete sich vollends das Gerücht, Vorstius

1) Vgl. auch Tholuck a. a. O. II. S. 269.

2) Eglin, früher in Zürich, ist ein Typus der Verbindung des schlechtesten Lebens mit dem grössten orthodoxen Eifer. Vgl. über ihn Tholuck, das akademische Leben des 17. Jahrhunderts I. S. 142. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden für Kirchengesch. des Schweizerlandes. II. 3. S. 808 f.

Digitized by Google

habe mit Socinianern in Polen, „einem gewissen Ostorodius“, Briefwechsel gepflogen, ja die Polnischen Brüder hätten ihm ein Lehramt anvertrauen wollen, welches er nur darum abgelehnt, weil er der samosatenischen Lehre mehr nützen könne, wenn er nicht offen zu ihr übertrete; man sei im Besitz von Briefen, die dieses beweisen. Uytenbogaerd meldet ihm dieses bestürzt, „käme so etwas auf dich heraus, so würden wir mit verdächtig, obwohl wir die Schriften jener Männer gar nicht kennen. Melde mir doch schnell die Wahrheit, damit wir, wenn nichts daran ist, rund widersprechen; sollte aber etwas daran sein, so überlege, ob es nicht besser sei, auf deine Stelle in Leyden zu verzichten, man erwarte einen christlichen, nicht einen ostorodianischen Professor“ [1]).

Dieses Gerücht war allerdings durch Thatsachen veranlasst, die aber doch, wie wir sehen werden, ganz unschuldige waren. Erfreut über die erhaltene Auskunft schreibt ihm Uytenbogaerd, „die Sache werde natürlich vor die nächste Versammlung der Staaten von Holland kommen; dafür sei aber sein Antwortschreiben gar dienlich. Oldenbarneveld und Milius bitten dich von Neuem, dass du ja nicht zurücktretest, sondern zur bestimmten Zeit eintreffest, das Logis ist schon gemiethet“ [2]).

Ein neues ungünstiges Ereigniss gab den Verdächtigungen noch mehr Stoff. Es war in der aufgeregten Provinz Friesland ein socinianisches Schriftchen *de officio hominis Christiani* erschienen. Man verbrannte es öffentlich, und entdeckte bei einigen Urhebern dieser Herausgabe Briefe, in denen des Vorstius lobend erwähnt war. Mit einer aufregenden Zuschrift an alle reformirten Kirchen gab man diese Briefe heraus, und die Staaten der Provinz ermangelten nicht, dieses alles an die von Holland zu berichten, und vor der Anstellung des mehr als verdächtigen Mannes angelegentlich zu warnen.

Hierauf veranstalteten diese eine Zusammenkunft des Vorstius mit einigen Abgeordneten der Curatoren der Universität Leyden zu Deventer, ihn über die in Holland wider ihn formu-

1) Epp. N. 164. 24. Juni 1611.
2) Epp. N. 165. 18. Juli.

Digitized by Google

lirten Klagepunkte zu vernehmen. Was er mündlich über dieselben erklärte, gab er ihnen am 22. Juli für die Herren Curatoren in schriftlicher Zusammenfassung:

„Erstlich läugne ich gar nicht, dass ich vor mehreren Jahren ein- oder zweimal an Socinianer geschrieben habe, wie übrigens auch an Jesuiten, um mir ihre Schriften leichter zu verschaffen, und ihre Lehre und ihre Argumente kennen zu lernen, da es meine Pflicht ist, aller Sekten Meinung zu erforschen. Dass ich die Socinianer meiner Zustimmung versichert und ihre Lehre in Holland auszubreiten versprochen hätte, ist völlig erfunden. Als sie, durch das übertreibende Gerücht meines Streites mit den Heidelbergern veranlasst, meine Hülfe für eine scholastische Lehrstelle begehrten, habe ich abgelehnt, weil ich ihren Lehren nicht beistimme. Sollte ich vor genauerem Studium ihrer Schriften mich vielleicht freundlicher gegen sie geäussert haben, so folgt daraus nichts Bedenkliches. Was aber das vor nicht langer Zeit von Einigen in Friesland herausgegebene Socinianische Buch betrifft, so habe ich damit gar nichts zu schaffen, wie die Herausgeber selbst es bezeugen werden. Hat man mich von dort aus rücksichtlich der Trinitätslehre verdächtigt, so pflege ich zwar in Erklärung der Mysterien die ausser Gottes Wort entstandenen Spitzfindigkeiten der Scholastik zu meiden, auch bediene ich mich nicht aller der Schriftstellen, die man als Zeugnisse für die Trinität zu verwenden pflegt; aber das Wesentliche des Dogma, in der hl. Schrift enthalten und durch den allgemeinen kirchlichen Consens bestätigt, billige ich durchaus; denn die verstümmelten Citate aus meinen frühern Schriften, wie sie in Friesland nun verbreitet werden, anerkenne ich nicht. Wie ich vor einigen Jahren hier öffentlich in einer Disputation gelehrt, so lehre ich immerdar in der Einen Substanz Gottes drei wahrhaft unterschiedene Hypostasen; ferner Christum als wahren Menschen und wahren Gott, als alleinigen Mittler vorzüglich durch das Opfer seines Todes“ [1]).

Ausführlich schrieb er am 3. August wieder an die Curatotoren alle bisherigen Verhandlungen zusammenfassend: „Als ich

1) Epp. N. 166.

Digitized by Google

neulich in Deventer war, übergab ich euern Abgeordneten eine Erklärung über alle Artikel, welche sie mir vorlegten. Während ich nun eure Antwort erwarte, kommen sie unvermuthet hieher nach Steinfurt und übergeben mir ein Schreiben, welches die Staaten von Friesland an Consul und Senat von Leyden erlassen, nebst einigen gedruckten Episteln von Studirenden und Aussagen zweier Geistlicher, in euerm Namen mich darüber zu vernehmen. Ich sehe, die Gegner rasten nicht, bis sie mich der Professur sowohl in Leyden als in Steinfurt berauben. Gesucht habe ich eure Stelle nicht, auch nicht leicht sie angenommen, sondern vorher im vorigen Jahre mich gestellt und zu Leyden wie im Haag einige Wochen verweilt, der Gegner Gründe zu hören. Keiner aber kam zu mir, ich besuchte einige, vernahm aber sehr wenig. Meine Vertheidigung über die von euch gesammelten Beschuldigungen stellte euch zufrieden und ihr drängtet mich, die Stelle anzunehmen. Ich aber ging, ohne mich gebunden zu haben, wieder nach Hause. Auf euern Wunsch kam ich ein zweitesmal nach Holland, stellte mich meinen Anklägern vor den versammelten Staaten, und antwortete auf alle Punkte so, dass ihr meine Anstellung durchzuführen beschlosset, und ich endlich von meinem Gewissen gedrängt die Annahme erklärte, indem ich versprach, nichts zu lehren, was nicht dem gemeinen Consens der reformirten Kirche oder den Confessionen in Gottes Wort gegründet gemäss wäre. Dann reiste ich zurück, erlangte hier, wo ich über 15 Jahre im Frieden geweilt, meine Entlassung und rüstete mich zur Abreise."

„Inzwischen aber verbreitete sich das Gerücht von meiner Vertrautheit mit den Brüdern in Polen; ich reinigte mich durch meine Zuschrift, dann beschieden mich eure Abgeordneten nach Deventer und legten mir wieder neue Anschuldigungen vor. Auch diese habe ich ehrlich beantwortet. Man macht neue Umtriebe, Briefe von Studenten, welche einst bei mir studirt hatten, Briefe, aus denen hervorgehen soll, dass ich socinianisch sei, werden mir vorgehalten. Ich läugne es und begehre den Beweis. Es sind Briefe Einiger, die einst in Steinfurt, dann in Franecker studirt haben, auch Aussagen zweier Geistlichen. In jenen Briefen sagen sie einander mein Lob, daneben auch, dass sie nach

Digitized by Google

Danzig an jene Brüder geschrieben, sich Bücher senden zu lassen, auch besorgen sie den Druck eines socinianischen Buches von gutem oder schlechtem Inhalte. Dafür soll nun ich verantwortlich sein. Jene Studirenden erklären selbst, die „gemeine Sache", von welchen ihre Briefe sprechen, sei gar nicht die socinianische, sondern eine mildere Prädestinationslehre, Vorstius wisse von Allem nichts. Verdient nach alle dem meine Verdächtigung noch Glauben? Ich erkläre nun: Ich bin kein Socinianer oder Ebionit, ich verehre unsere Kirche, bekenne die Trinität, obwohl ich unbiblisch-scholastische Ausdrücke meide. Ich habe socinianische Schriften untersucht, darum an Socinianer geschrieben, seit Jahren aber nicht mehr. Verbreite ich etwas Neues, so besteht es darin, dass ich scholastische Spitzfindigkeiten meide und die Prädestination nicht so schroff und absurd lehre, wie von Einigen zu geschehen pflegt, sondern ganz aus der Schrift geschöpft und zur Erbauung; sodann dass ich ausserhalb des Fundamentalen grössere Toleranz anstrebe. Habe ich je einen Studenten gewarnt, dem Heidelberger Katechismus nicht durchweg zu folgen, so wollte ich nur menschliche Bücher nicht wie Gottes Wort gehalten wissen. Socins Schriften aber habe ich nur mit Vorsicht zu lesen gerathen. Jene sagen ja selbst, des Sibrandus Schmähungen auf Socin habe sie gereizt, das Geschmähte zu lesen" [1]).

Seine Artikel über Trinität, Christi Person und Genugthuung liess Uytenbogaerd in Utrecht durch die holländischen und französischen Geistlichen als rechtgläubig unterzeichnen [2]).

Am 23. September meldet ihm der remonstrantisch gesinnte Borrius: „In der nächsten Staatenversammlung auf den 20. Oktober wird man dich gegenüber deinen Anklägern hören. Die Friesen ordnen Einige ab, die Klage zu führen. Dieses ist von den Staaten jetzt beschlossen. Rüste dich also, den letzten Angriff auszuhalten, zu Leuwarden wird Alles wider dich aufgetrieben. Der Englische Gesandte hat vor den Generalstaaten heftig wider dich losgezogen. Die Berufung des Petrus Moli-

1) Epp. N. 167.
2) Epp. N. 169. 19. Aug. 1611.

naeus zerschlägt sich, da die Kirche in Frankreich ihn nicht entbehren kann" [1]).

Die Erwähnung des englischen Gesandten führt uns auf den allergefährlichsten Gegner, welcher zu allen andern noch hinzukommend, durch sein in den Niederlanden damals mächtiges Wort den ganz legitim berufenen Vorstius endlich doch an der Besitznahme seines Amtes verhindert hat.

Jakob I, so wenig er sonst durchsetzte, hat wider Vorstius eine Entschiedenheit gezeigt, wie sie nur aus seinem königlichen Egoismus hervorgehen konnte. Gerade dass Vorstius die abstrakt ontologische Absolutheit Gottes zu corrigiren und eine ethische innere Bestimmtheit des göttlichen Wesens zu belieben suchte, hat diesen königlichen Herrn in seinem innersten Herzgrunde verletzt. Es dürfte nicht schwer sein, das theologische Interesse Jakobs aus dem Zusammenhang mit seinem Begriff von Königswürde und königlicher Machtvollkommenheit zu begreifen. Selbst seine Meinungsänderung rücksichtlich der remonstrantischen und contraremonstrantischen Partei ist aus dieser Quelle hervorgegangen. So lange man ihm jene als die dogmatisch liberale, republikanische Opposition, diese aber als die conservative und weniger republikanische schildern konnte, begünstigte er die Contraremonstranten; als er aber aufmerksam wurde auf die Grundsätze beider über das Kirchenregiment, wie die Remonstranten das Recht der Obrigkeit in Kirchensachen verfechten, die orthodoxe Partei aber dasselbe bestreite, verwendete er plötzlich seinen Einfluss für die Duldung der remonstrantischen Lehre, was er freilich später wieder aufgab. Vorstius fiel in die erste Periode und verletzte den König als solchen durch seine Lehre von Gott. Nach Jakobs Ansicht soll ein König das Abbild, ja der Stellvertreter Gottes sein, weniger zwar in der sittlichen Selbstbestimmung, als vor Allem in der absoluten Machtvollkommenheit. Eine göttliche Selbstbeschränkung zu Gunsten der Gott unterthänigen vernünftigen Geschöpfe

1) Molinaeus sollte des aus Aerger über des Vorstius Berufung zurückgetretenen Gomarus Stelle bekommen, da den Curatoren sowohl ein gemässigter Theologe wie Vorstius als ein orthodoxer wie Molinaeus nothwendig schien.

Digitized by Google

konnte Jakob nicht dulden, er, der in seiner pedantisch doctrinären Weise 1610 einmal dem Parlament eine Rede hielt, in welcher er sehr eifrig ausführte, „dass ein König *in abstracto* eigentlich die unbeschränkteste Macht habe zu thun, was er wolle, obwohl freilich zugegeben werden könne, dass ein König *in concreto* sich gefallen lassen müsse, die Gesetze des Landes zu beobachten“ [1]). Immer bemühte er sich, dem Parlamente zu demonstriren, dass es nur so lange, als es ihm selbst gefiele, seine Privilegien behaupten werde, und dass es sich eben so wenig darum zu kümmern habe, was dem Könige als was der Gottheit zustehe [2]).

So wurzelte denn die antivorstianische Heftigkeit des Theologen Jakob im Könige Jakob, der das Buch *de deo* verbrennen liess und unter anderem am 6. October 1611, im Gefühle, wie sehr die Niederlande Englands Beistand bedurften, an die Staaten schrieb: „Wenn dieser elende Vorstius seine bisher veröffentlichten gotteslästerlichen und atheistischen Ketzereien leugnen oder wiederrufen wollte, so könnte euch diess vielleicht zur Verschonung seiner Person bewegen, indem ihr ihn nicht verbrennen liesset, was nie ein Häretiker mehr verdient hat als er; unter keinen Umständen aber könnet ihr ihn unter euch leben und dogmatisiren lassen; wir verlassen uns darauf, dass eine solche Abscheulichkeit keinem von euch in den Sinn kommen werde.“

Vor Ueberreichung des königlichen Briefs wider den *„nefandus Vorstius“* hielt der englische Gesandte, der königlichen Instruction [3]) gemäss, die das *blasphemum monstrum* durch beigefügte Auszüge aus der Schrift *de deo* verderben will, eine heftige Rede wider die eigentlich schon erfolgte Installation des Vorstius und drohte den Staaten mit der Feindschaft seines Königes. Man erwiederte, der Professor sei angewiesen, sich der Ausübung seines Amtes zu enthalten, bis er auf diese Anklagen werde geantwortet haben, was im nächsten Februar von den Staaten der

---

1) Hume, Gesch. von Grossbrittannien, übersetzt. Frankf. 1787. Bd. XIII. S. 107.

2) Macaulay, Geschichte von England, deutsch von Beseler. Braunschweig, 1854. I. S. 80.

3) Epp. N. 172.

Digitized by Google

Provinz Holland zu geschehen habe. Der Gesandte, hiedurch nicht befriedigt, protestirte von neuem und drohte nicht nur mit dem Hasse, sondern auch mit der Feder des Königs, der ein Manifest erlassen werde, vor aller Welt zu zeigen, wie sehr er die atheistische und häretische Lehre dieses Mannes und diejenigen, welche ihr Duldung gewähren, verabscheue. — Zwar erwiederte man beschwichtigend, der Ausgang werde den König zufrieden stellen; dennoch veröffentlichte Jakob eine Schrift des angekündigten Inhaltes.

Vorstius, nachdem er am 13. October vergeblich ein höfliches Schreiben an den König abgesandt [1]), ein eben solches an den Erzbischof von Canterbury [2]), und an das Wohlwollen des in England sich aufhaltenden Isaac Casaubonus sich gewendet [3]), gab eine im ehrerbietigsten Tone gehaltene Antwort heraus, eine kurze Rechtfertigung gegenüber den von Jacob aus dem Tractate *de deo* gemachten und den Staaten übersendeten Auszügen, und widmete diese Antwort am 15. December 1611 den Staaten.

Dann hielt er am 22. März 1612 eine meisterhafte Vertheidigungsrede vor den holländischen Staaten, fand aber der immer gleich heftigen Aufregung gegenüber gerathen, einstweilen auf die Ausübung seines Amtes zu verzichten und Leyden zu verlassen. Auf endlichen Entscheid wartend lebte er über sieben Jahre in Tergow so ehrbar, dass der zur Gegenpartei gehörende Magistrat ihn desshalb belobt hat.

Erst die Nationalsynode von Dordrecht hat in ihrer 152. Sitzung den Entscheid gegeben, indem sie ihn jeder Lehrstelle in der reformirten Kirche unwürdig erklärte, „inständig die Staaten anflehend, rechtzeitig durch ihr Ansehen von den reformirten Kirchen wegzuschaffen dieses Aergerniss und diesen Stein, über welchen jeder fällt und Schaden nimmt;“ worauf die Staaten der Provinz seine Entsetzung und ewige Verbannung aussprachen, wie diess Urtheil über alle arminianischen Remonstranten ausgesprochen wurde. Auf das einstimmige Urtheil der Synode hat Vorstius

1) Epp. N. 173.
2) Epp. N. 174.
3) Epp. N. 175.

Digitized by Google

eine Erwiederung erlassen [1]). Zwei Jahre lang hielt er sich nun verborgen, oft den Aufenthalt wechselnd und immer zur Flucht bereit, bis er sich im Juni 1622 nach Holstein begab, wo er schon am 29. September zu Tönningen gestorben ist, fromm und ergeben wie er gelebt hat. Die Leiche wurde nach Friedrichsstadt, in die neue Colonie der Arminianer gebracht und dort feierlich bestattet.

Seine Vertheidigungsrede vor den Staaten in deutscher Sprache gehalten, sodann in vortrefflichem Latein herausgegeben [2]), mag uns als kurze Zusammenstellung dienen theils aller Anklagen, mit denen er zu kämpfen hatte, theils der wesentlichen Mittel seiner Vertheidigung, wie er dieselben ausführlicher auch sonst zu handhaben pflegte. Die Rede ist nach Haltung, Gesinnung, Klarheit, ächt oratorischem Charakter und Styl so vortrefflich, dass sie jetzt noch dem Leser Genuss gewährt. Und doch hatte der Verfasser vorher schon aller Hoffnung entsagen müssen [3]).

„Von Herzen möchte ich wünschen, dass es Gott gefallen hätte, euch bei so vielen wichtigen Geschäften dieses gegenwärtige zu ersparen. Ich bin aber bei euch so gottloser Häresieen angeklagt, von denen ich vor Gott mich frei weiss, dass ich zu euerm Ansehen meine Zuflucht nehmen muss als ein treuer Untergebener, der durch Gottes Ruf euch unterthan geworden, euch, die ihr berufen seid, die Rechtschaffenen zu schützen und die Gottlosen zu strafen, die ihr die Pflicht anerkennet, ungerecht Angefochtenen beizustehen und keinen eurer Untergebenen unter irgend einem Vorwande unschuldig unterdrücken zu lassen. Daher danke ich Gott für eure Geneigtheit mich anzuhören und bitte ihn, dass er euch das stets bewiesene Interesse für christliche Pietät und Gerechtigkeit immerdar erhalten und mehren möge. Euch aber danke ich für diese mir zugestandene Vergünstigung, mich hier zu vertheidigen.“

1) Epp. N. 362. 363.

2) Oratio apologetica habita in pleno consessu illustrium ac praepotentium Hollandiae et Westfrisiae ordinum Hagae Comitis 22 Martii stilo novo a Conrd. Vorstio s. th. D. et Professore. Amst. 1612. 4.

3) Epp. 182. pg. 296.

Digitized by Google

„Feierlich gelobe ich, in meiner Rede, ohne irgend jemand zu beleidigen, nur meine Sache zu verfechten, nichts, was zu dieser gehört, zu übergehen, wenigstens absichtlich nichts irgend erhebliches, sondern mit Gottes Hülfe aufrichtig als vor Gott allen Anschuldigungen zu antworten, welche bisher in verschiedenen Schriftstücken wider mich vorgebracht worden sind, alles in möglichster Kürze. Sollte über irgend etwas meine Verantwortung nicht klar oder ausführlich genug sein, so bin ich bereit, wo es immer sei, auch vor Theologen, jede weitere Auskunft zu geben; auch ersuche ich euch, wenn vielleicht etwas von mir unter so peinlichen Sorgen vergessen oder euch nicht ganz genügend dargelegt wäre, es mir nachher zu sagen, damit ich nicht den kleinsten Scrupel in eurer Seele zurücklasse. Unser Herr Jesus Christus, der einst seinen in ähnlicher Bedrängniss redenden Aposteln den Beistand seines hl. Geistes verheissen hat, sei auch mir nahe mit seiner Gnade, dass ich rede, wie es meines Lehramtes und dieser hohen Versammlung würdig ist, somit zu seiner eigenen Ehre, zum Heil der Kirche und zur Förderung des Friedens."

„Zweierlei erbitte ich mir von euch, bevor ich in die Sache selbst eingehe, zuerst dass mir die hässlichen Namen bei euch nicht schaden mögen, mit welchen Einige mich verunehren, Häretiker, Atheist, Lästerer, Ungeheuer, Pest u. s. w., denn leichter werden sie Unschuldigen als Gottlosen angehängt, da sie ja häufiger vom irrenden als vom rechten Eifer in der Hitze des Streites ausgehen, wie denn die Papisten unsern Reformatoren, und bisweilen heftigere Lutheraner uns Reformirten diese Zulagen gemacht haben, ja wie Christus selbst und seine Apostel sie tragen mussten. Zweitens dass ihr der ungerechten Forderung derer nicht nachgebet, welche meinen Erklärungen und Vertheidigungen keinerlei Vertrauen geschenkt wissen wollen und laut schreien, dass ich Ränke und Hinterlist anwende. Denn vor so Gesinnten müsste jede Rechtfertigung vergeblich sein. Ich aber bezeuge vor Gott, dass ich aufrichtig ohne Hinterhalt spreche."

„Indem ich zur Sache selbst komme, und sie in ihre Theile zerlegen muss, sehe ich, dass alle Anschuldigungen in zwei Hauptstücke zusammengehen, von denen ich das erste vom

erlauchten Könige von England, den ich nie ohne die schuldige Ehrerbietung nenne, vornemlich behandelt sehe, die Irrthümer oder Häresien, wie man meint, welche mit der Natur Gottes selbst streiten und von Andern aus meiner Schrift *de deo* ausgezogen worden sind. Zweitens ist die Rede von andern Schriften oder Handlungen, aus welchen man schliesst, dass ich ein Arianer oder Socinianer sei, wie namentlich die Geistlichen aus Leuwarden diese Anklage erheben."

1) „Was das erste, meinen Traktat von Gott, betrifft, so ist vor allem zu wissen, dass er theils aus Thesen besteht, theils aus Anmerkungen zu den Thesen. Die Thesen selbst sind seit 14 Jahren nach und nach erschienen und in Vieler Hände gekommen; sie haben bei Niemand Missbilligung, wohl aber Lob bei gelehrten und frommen Männern gefunden. Ja selbst ihre brittische Majestät hat in der neulich wider mich vornehmlich herausgegebenen Declaration die Thesen nicht undeutlich gebilligt. In diesen Thesen ist alles enthalten, was von Gottes Natur zu wissen für unser Heil nöthig ist, wie mir wohl die Orthodoxen zugeben werden. Soll nun in meiner Schrift Häretisches vorkommen, so müsste ich die Thesen selbst für irrig erklärt haben oder doch für nicht vollständig, was kein Verständiger glauben wird, da es zu thöricht wäre, in einer und derselben Schrift sich selbst zu widerlegen. Daher kann nicht wahrscheinlich sein, dass was Einige aus den Noten häretisches herausfinden, wirklich häretisch sei."

„Dazu kommt ferner die deutlich ausgesprochene Absicht meiner Schrift, welche ich im vorigen Jahre hier vor euch selbst ausführlicher nachgewiesen. Der christliche Zweck der Noten ist ein doppelter, vorerst die Kühnheit der menschlichen Vernunft, welche in vielen ausserhalb des göttlichen Wortes gewagten Behauptungen über göttliche Dinge sich kund giebt, einigermaassen zu beschränken, dagegen aber mich und Andere zur Bescheidenheit zu leiten, nichts ausser der Schrift über Gottes so geheimnissvolle Natur zu behaupten als nothwendig zu glauben und Andern aufzudrängen. Das hoffte ich zu erreichen, indem ich die Sache selbst, das einfach von Gott zu glaubende und in seinem Worte deutlich enthaltene sorgsam trenne von den besondern

Digitized by Google

(modis) Bestimmungen, welche durch menschliche Entscheidungen und philosophische Erörterungen zum Glauben hinzugefügt worden sind, zum Theil eitle Logomachien, zum Theil scholastische Spitzfindigkeiten und ganz unsichere Entscheidungen, welche dem Glauben aufzudrängen gefährlich ist. Zweitens aber wollte ich unsern Evangelischen den Weg bahnen, auf welchem der ärgerliche Streit über die Ubiquität des Menschen Christus und über die Prädestination beruhigt werden könne, da ich fest überzeugt war, im erstern Punkte seien die Lutheraner, im letztern gewisse Reformirte im Irrthum, und zwar vornemlich nur darum, weil sie über einige göttliche Attribute oder vielmehr scholastische Bestimmungen von deren Modus sich täuschen. Darum glaubte ich, es sei der Mühe werth, dass ich auf dem Wege ähnlicher Untersuchungen die Quellen jener Irrthümer eröffne und gewisse Gründe zum Zweifel an jenen Bestimmungen nachweise, damit man wieder den Weg der Mässigung gehen lerne. Gewiss würde der Streit über die Ubiquität des Menschen Christus, und was davon für das Abendmahl abhängt, beigelegt, wenn man über jene Attribute der Unermesslichkeit und Ewigkeit weniger nach aristotelischer Philosophie entscheiden, als einfach bei der hl. Schrift verbleiben würde. Aehnlich wenn über das Wissen und den Willen, über die Gerechtigkeit und Macht, endlich über die Gnade und Güte Gottes nicht über das klare Gotteswort hinaus speculirt würde, so könnte endlich der Streit über Gottes Prädestination und die mit dieser zusammenhängenden Punkte beigelegt werden. Das also allein beabsichtige ich in jenen Noten, unsern christlichen Glauben überall von unsichern und verwickelten menschlichen Entscheidungen zu befreien und ihn zur Einfachheit des göttlichen Wortes zurückzuführen, dadurch aber die Unsrigen zu Friede und Eintracht unter sich zu führen, ob sie immerhin über abstractere Fragen ungleicher Ansicht wären; Gott weiss es und mein Buch zeigt es. Um dieser Absicht willen hoffte ich auch Nachsicht zu finden, wenn ich etwa irgendwo unvorsichtig in dieser Erörterung sollte gefehlt haben. — So viel als allgemeine Vertheidigung über diesen Punkt."

„In diesem einen Hauptstücke hat man aber auch speciel le Anklagen vorgebracht, zum Theil sehr arge Anschuldigungen,

Digitized by Google

für welche ich aber keine Beweise habe auffinden können, die mich von der Wahrheit überzeugen würden."

„Die erste und wichtigste Anschuldigung ist, dass ich Gottes Unendlichkeit und essenzielle Allgegenwart leugnen soll. Vielmehr anerkenne ich beide richtig verstanden, ich glaube von Herzen, was die hl. Schrift über beide Attribute irgend sagt, Gott, überall gegenwärtig, erfülle Himmel und Erde, habe jenen zu seinem Throne, diese zum Schemel seiner Füsse, auch sei er so unermesslich und unendlich, dass seine Grösse nicht könne ergründet werden u. s. w. Dieses Alles getreulich glaubend, habe ich in meinem Buche überdiess auch andere wenn schon in der Schrift nicht vorkommende Phrasen von gleicher Tragweite gebraucht, als z. B. Gott sei dreifach unendlich, nach Dauer, Allgegenwart und Kraft *(virtute)*, ja er sei nicht bloss nach Kraft und Macht, sondern auch nach seiner Wesenheit unendlich, somit essenziell wie virtuell überall gegenwärtig. Werde ich denn in den Thesen dieses als zum Heil nothwendig aussprechen, und nachher in den Noten es angreifen? Allerdings sind daselbst in der Rolle eines Andern, der nach Sitte von Disputirenden opponirt, einige Einwendungen und Ausstellungen erhoben; aber was ich aus meiner eigenen Gesinnung in Zweifel ziehe, trifft nur die scholastische Hypothese über die besondere Art der Unendlichkeit und Allgegenwart Gottes, und die Nothwendigkeit des Glaubens an diese nähere Art und Weise. Ich behaupte ja nichts anderes, als dass Gott nicht in jedem gedenkbaren Sinne oder in jeder unbegrenzten Weise unendlich sei, sondern seine ihm eigene, bestimmte Wesenheit habe, und dass die Art seiner Allgegenwart nicht so leichthin über die Schrift hinaus zu bestimmen sei, zumal aus jener scholastischen Doppelbestimmung mehrere absurde Sätze über Gott folgen müssten, als z. B. wenn er auf alle Weise und ganz unbestimmt unendlich genannt werde, so führe dieses leicht auf eine Vermischung seines Wesens mit dem Wesen anderer Dinge; ebenso wenn er wesenhaft Alles in Allen sei, so meine man leicht, dass alles, Gutes und Böses, unmittelbar durch ihn selbst gewirkt werde, woraus denn die Fanatiker einst viel lästerliches abgeleitet und worauf die Libertiner ihre Meinung gebaut

Digitized by Google

haben, dass Gott allein überall alles thue, somit aller Verbrechen Urheber sei, obwohl Calvin selbst sie in öffentlichen Schriften widerlegte. So wenn gewisse scholastische Lehrer Gottes essenzielle Allgegenwart dergestalt ausführen, dass die ganze Wesenheit Gottes, ja die ganze Trinität, Vater, Sohn und hl. Geist, in allen und jeden, auch den schmutzigsten Dingen, ja selbst in den einzelnen Teufeln, in den einzelnen Wassertropfen, Sandkörnern, Haaren und Atomen essentiell und personell anwesend sei: entsteht denn daraus nicht eine verderbliche und uns entheiligende Lehre, durch welche, um Anderes zu übergehen, Gottes Einfachheit und Unermesslichkeit verdunkelt wird? Jene, weil man stillschweigend in Gottes Wesen Theile voraussetzt, da es ganz in allen einzelnen Dingen sein soll, ein Ganzes aber nicht ohne Theile sein kann; diese, weil die Unendlichkeit selbst ja eingeengt wird, wenn sie in jedem Punkte ganz, somit auch ausserhalb dieser Ganzheit auch wieder ganz sein soll? Können denn dergleichen Behauptungen nothwendige Glaubensartikel sein? oder ist es nicht weit besser, bescheiden unsere Unwissenheit zu bekennen, als so zu philosophiren? Wer an solchen Sätzen zweifelt, ist doch wohl weder Atheist, noch Häretiker. Kurz, die Unendlichkeit und Allgegenwart selbst bekenne ich aufrichtig nach der hl. Schrift, aber den Modus beider zähle ich zu den unaussprechlichen Mysterien und sage mit Chrysostomus, wir wissen, dass Gott überall ist, die Art und Weise aber kennen wir nicht. — Was ferner hier über Gottes Grösse, Ort und Wohnsitz im Himmel zu sagen wäre, habe ich anderswo schon ausführlich gesagt und berühre es vielleicht weiter unten passender."

„Ich soll zweitens auch Gottes Ewigkeit leugnen oder doch zweifelhaft machen. Ein solches Verbrechen ist mir aber nie in den Sinn gekommen, vielmehr habe ich deutlich das Gegentheil gelehrt in den Thesen und in den Noten, Gott sei wahrhaft und eigentlich ewig, und zwar absolut ewig, d. h. ohne Anfang und ohne Ende. Freilich hat man aus zwei Bemerkungen des Traktats Anlass zum Verdacht entnommen, die erste dass ich sage, gewisse Schriftstellen seien nicht mit Recht hierauf bezogen worden, als Hebr. 1. die durch Christus gemachten

Digitized by Google

Secula, Jesaj. 9. vom Vater der Secula [1]). Aber wird denn schon die Sache geleugnet, wenn man einzelne Beweise für nicht stichhaltig erklärt? Giebt es denn nicht so viele deutliche Schriftbeweise, dass man über den Sinn der einen oder andern Stelle zweifeln darf? Wenige sichere Beweise leisten ja mehr als viele unsichere; und sichere habe ich genug aufgeführt für Gottes absolute Ewigkeit. Die zweite verdächtigte Bemerkung ist diese, dass ich in Gottes Ewigkeit eine gewisse Succession des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen zulässig finde, weil die Schrift selbst so rede, und weil es ein Widerspruch scheine, die unendlich lange Dauer doch wieder ganz mit jedem einzelnen Zeitpunkte coexistirend zu denken; denn so würde Alles zugleich bei Gott sein und nicht sein, geschehen und nicht geschehen, auch würde Gottes Wissen um die Dinge ihnen selbst gar nicht congruent sein. Ja die Ewigkeit selbst würde auf einen untheilbaren Punkt oder kleinsten Moment zusammengepresst. Diese Ungereimtheiten wollte ich vermeiden. Also auch hier ist es ein ganz anderes, die Ewigkeit zu leugnen und hingegen, eine bestimmte Art, ihr Wie vorzustellen und Allen aufzudrängen, für unsicher zu halten."

„Drittens wird mir vorgeworfen, dass ich Gott veränderlich und wandelbar mache. Ich habe schon anderwärts gezeigt, dass nichts dergleichen in meiner Schrift vorkomme; ich bekenne vielmehr, dass Gott in seinem Wesen und Willen unveränderlich sei. Nur unterscheide ich eine doppelte Unveränderlichkeit nach dem Unterschiede des Wesens und des Willens in Gott, sofern sein Wesen immer für eines der entgegengesetzten Dinge schlechthin bestimmt, somit einfach unveränderlich ist, der Wille aber im Handeln nach Aussen an sich frei und zu Entgegengesetztem wendbar oder nach beidem hin indifferent ist, welche Wendbarkeit und Indifferenz oder Freiheit des Willens von Andern etwa, obwohl uneigentlich, Veränderlichkeit genannt wird. Augustinus Eugubinus sagt, Gott sei an sich selbst in seinem Wesen immer unveränderlich, in unsern Angelegenheiten aber,

1) Ueber diese Punkte war Plancius in jener Predigt losgezogen Epp. N. 157.

Digitized by Google

d. h. hinsichtlich dessen, was er über uns bestimmt, ändere er sich oft und ändere seine Dispositionen, so oft wir uns ändern; denn sonst würde er unversöhnlich, unerbittlich u. s. w., was er mit vielen Schriftstellen begründet. Ich erwähne diesen Papisten nicht, als ob ich seinen Satz unbedingt billigen würde, sondern zu zeigen, dass im dortigen Lager von Einigen viel härter als von mir über diesen Punkt geschrieben wird, und dass nicht gleich der ganzen Christenheit zuwider sei, wer Gott eine Willensfreiheit zuschreibt, bei der zwar nicht er selbst veränderlich aber doch in anderer Weise unveränderlich ist, als nach seiner Wesenheit. Und gewiss muss die Freiheit seines Willens so ehrfurchtsvoll anerkannt werden, als irgend ein anderes Attribut. Laut der Schrift fasst er seine Rathschlüsse nach freiestem Wohlgefallen, ändert etwa, wie von Reue bewegt, seine Drohungen und Verheissungen, wodurch deutlich genug der Unterschied gezeigt wird einer doppelten Unveränderlichkeit des Willens und des Wesens, ohne dass dadurch Gottes Unveränderlichkeit in Zweifel gezogen wird. Ich also anerkenne sie, beziehe sie jedoch anders auf sein Wesen und anders auf seinen nach Aussen gehenden Willen, ganz wie die hl. Schrift selbst."

„Viertens soll ich Gottes Allmacht leugnen, worin man mir höchlich unrecht thut, da ich das Gegentheil so bestimmt in den Thesen und Noten lehre, und nicht errathen kann, warum mir dieser Vorwurf gemacht wird. Vielleicht thun es Einige nur darum, weil sie meinen, dass ich die Unendlichkeit des göttlichen Wesens leugne, was ich schon widerlegt habe. Andere erachten vielleicht die Allmacht Gottes begrenzt und eingeengt, dadurch dass ich sie nicht auf jede denkbare Weise unendlich sein lasse, so dass dadurch andere Attribute verletzt würden. Auch dieses aber hat keinen Grund. Denn gleicher Weise haben Papisten und andere Zeloten unpassend gefolgert, wir leugneten die Allmacht, weil wir Christi Leib nicht überall reell gegenwärtig glauben. — Gottes Allmacht leugnen, ist mir Anathema, obwohl ich sie nicht dahin ausdehne, dass Gott selbst wahrhaft sterben, leiden, lügen, sündigen, essen, trinken, schlafen könne u. s. w., oder dass er ein unendliches Wesen ausser sich hervorbringen, d. h. einen neuen Gott machen könne. Die Schrift sagt deutlich,

Digitized by Google

Gott könne nicht leiden noch solches thun, da er nicht sich selbst verneinen kann. Kurz ich anerkenne die Macht Gottes vollständig, so zwar, dass sie mit den andern göttlichen Eigenschaften nicht streite."

„Fünftens wird mir Aehnliches über die Allwissenheit Gottes vorgeworfen, besonders über das Vorherwissen contingent zukünftiger Dinge, als entziehe ich Gott dieses Wissen. Und doch bezeuge ich in meiner Schrift, dass ich diese Attribute glaube. Nur das habe ich an einigen unserer Lehrer (Calvin, Beza, Zanchius u. s. w.) etwa bescheiden gerügt, dass sie das Fundament oder den Grund des untrüglichen Vorherwissens der zukünftigen Dinge allgemein und ohne alle Restriktion auf das absolute und wirkungskräftige Dekret Gottes stellen, wodurch sie unvorsichtig Gott zum Urheber aller Verbrechen machen. Fragt man z. B. woher die Gewissheit im Vorhersehen des Sündenfalles komme, so behaupten jene unbedenklich, sie hange ab von der göttlichen Präordination, durch welche Gott wirkungskräftig beschlossen habe, dass jene Menschen sicher und unfehlbar sündigen würden. Und so lehren sie nicht undeutlich auch von allen andern Sünden, Gott wisse darum dieselben sicher vorher, weil er unausweichlich selbst festgesetzt habe, dass sie sicher geschehen oder dass sie nicht nicht geschehen könnten. Dem kann ich mit gutem Gewissen nicht beistimmen, da ich fest glaube, Gott könne auch nicht der kleinsten Sünde Urheber sein. Hier meine ich daher sei vielmehr bescheiden unsere Unwissenheit einzugestehen, als für die Präscienz einen Grund zu behaupten, durch welchen Gott Urheber der Sünde würde. Dennoch schreibe ich ihm mit der Schrift das Vorherwissen aller Dinge zu, da sich sein Wissen wie seine Macht auf alles Wissbare durch alle Räume und Zeiten höchst wirksam und unbegrenzt erstreckt, so dass nirgends etwas ist oder sein kann, was ihm verborgen bliebe."

„Sechstens wirft man mir vor, dass ich Gott irgendwie zusammengesetzt oder körperlich und sichtbar mache und so seine spirituelle Natur in Zweifel ziehe. Ich habe aber das Gegentheil gelehrt, Gott sei auf keine Weise körperlich noch in seinem Wesen zusammengesetzt, auch leiblichen Augen sichtbar, sondern ganz und gar Geist; indessen nenne ich es einen

Digitized by Google

leeren Wortstreit, wenn jemand das Wort Leib, einst von Tertullian für Substanz gebraucht, auf keine Weise auch nicht tropisch hier zulassen wollte, da ja die Orthodoxen es dem Tertullian immer nachgesehen haben.* Ueber das Sehen Gottes aber lehre ich mit der Schrift unterscheiden, zwar sei Gott uns in seinem Wesen durchaus unsichtbar, aber doch werde er im Himmel von den Engeln geistlich geschaut und ähnlich einst von den seligen Menschen, welche den Engeln gleich geworden, ihn von Angesicht zu Angesicht sehen. Ich sage, dieses Sehen sei zu glauben, wenn schon wir das Wie in dieser Welt noch nicht begreifen. Wie könnte durch diese einfach der Schrift entnommenen Sätze Gottes Geistsein beeinträchtigt werden?"

„Siebentens beschuldigt man mich, dass ich Gott Accidenzen unterworfen sein lasse. Wie ich oft gesagt, ruht dieser Vorwurf auf Wortstreit, der durch die Unterscheidung von Wesen und Willen gehoben wird. Gottes Wesen betreffend ist keine Accidenz in Gott, betrachten wir aber seine freien Rathschlüsse, die weder er selbst noch sein Wesen sind, noch auch ausser Gott existirende Dinge: so müssten wir ihnen den allgemeinen Namen Accidenzen geben, da sie freie und contingente Operationen Gottes sind, in Gott immanent und doch nach Aussen zielend, daher denn Gott, absolut zu reden, sie auch unterlassen oder anders bestimmen könnte. So hat Justin M., ohne je dafür getadelt zu werden, Gott ausdrücklich Accidenzen zugeschrieben. Ich fügte aber bei, dass ich nicht über das Wort streiten wolle, wenn nur der schriftmässige Unterschied zwischen Gottes Wesen und seinen Beschlüssen ausser Zweifel gestellt werde, und man nicht Gottes vorauserwählende Thätigkeit oder Prädestination mit Gott selbst confundire oder für Gott selbst ausgebe, woraus grosse Irrthümer folgen müssten."

„Zu alledem tadelt man, dass ich Gott die Affekte der Liebe, des Hasses u. s. w. eigentlich genommen zuschreibe. Aber dieses „eigentlich" will gar nicht sagen, so wie wir Menschen Affekte hätten, sondern wie es der göttlichen Natur eigen sei, so dass er wahrhaft in seiner Weise liebt z. B. die Gerechtigkeit, und hasst z. B. die Sünde, was übrigens Lactanz, Musculus u. a. Orthodoxe auch lehren. Der Streit über dieses „eigentlich" ist

Digitized by Google

also ein Wortstreit. — Furcht und Verzweiflung soll ich auch „eigentlich“ Gott zugeschrieben haben. Dieses ist aber unwahr, ich würde es selbst verdammen, wenn es mir nachgewiesen würde. — — Endlich verurtheilt man bitter, dass ich Gott dem Vater eine eigene bestimmte Essentia zuschreibe. Wie oft gesagt, handelt es sich hiebei nur um das relative Vatersein oder die Personbestimmtheit, nicht aber um die gemeinsame absolute Wesenheit Gottes. Es lässt sich ja nicht leugnen, dass in der Schrift das Wort Wesen oder Substanz etwa auch relativ von des Vaters Person vorkommt, und dass Augustin, Hilarius u. A. so geredet haben, des Vaters Essenz oder Substanz sei das Zeugen, des Sohnes das Gezeugtwerden u. s. w. Auch ist „Wesen“ ein so weites Wort, dass man es verschiedenartig benützen kann. Sind die göttlichen Personen Wirklichkeiten, so muss auch jede ihr besonderes Wesen oder Sein haben. Stösst sich aber jemand an diesem Gebrauch des Wortes, so kann ich ihn leicht entbehren, wenn nur die göttlichen Personen für Wirklichkeiten und wahrhaft Seiende, nicht für blosse Formen des Existierens gehalten werden.“

„Dieses nun ist ziemlich Alles, was aus meiner Schrift *de deo* mir vorgeworfen wird. Dass überdiess in derselben vieles in Zweifel gezogen und ohne Entscheid gelassen werde, soll ein schweres Vergehen sein; aber diess war immer üblich und ist es noch, besonders wo abstruse Dinge verhandelt werden; Keiner ist allwissend, alle Fragen zu lösen. Auch habe ich nirgends etwas in Zweifel gezogen, was nicht Viele vor mir schon bezweifelt hätten. Entschieden habe ich doch alles, was ich entscheiden können soll, weil es zum Heil nöthig ist; was ich sehr weniges unentschieden liess, das hat auch mit unserem Heil und christlicher Frömmigkeit nichts zu thun und bleibt besser dahingestellt, als dass man keck etwas darüber behauptet, als z. B. über den besondern Modus eines göttlichen Attributes, der essenziellen Allgegenwart oder des untrüglichen Vorherwissens und der Art, wie Gott im Himmel geschaut wird. Besser bekennt man hierüber demüthig seine Unwissenheit, als dass Behauptungen aufgestellt werden, zumal gerade diese das verderbliche Verdammen anders Entscheidender im Gefolge haben und Spaltungen

Digitized by Google

oder Sekten erzeugen. Nie wird dessen ein Ende sein, solange die Theologen ihre Kühnheit im Entscheiden und im Verdammen anders Denkender nicht endlich im Zaume halten und zur apostolischen Einfachheit zurückkehren. Diess ist mein Streben, habe ich dabei in etwas geirrt, so müsste es die Folge davon sein, dass auch ich vielleicht den theologischen Entscheidungen Anderer doch noch zu viel vertraut hätte; immer aber bin ich bereit zu verbessern, was man als irrig mir nachwiese."

2) „Ich komme zum zweiten Haupttheil. Verschiedene Verdächtigungen, dass ich ein Häretiker sei, sind aus Reden, Handlungen und Schriften geschöpft worden, die man als Beweise von Arrianismus oder Samosatenismus oder Socinianismus geltend macht, was namentlich von den Geistlichen aus Leuwarden geschieht. Obgleich ich anderswo mich ausführlich hierüber erklärt habe, will ich es doch kurz wiederholen und meine Vertheidigung darlegen."

„Wie schon in frühern Eingaben und gedruckten Vertheidigungen erkläre ich, dass ich kein Socinianer bin, sondern in demjenigen Glauben an die Trinität, Person und Werk Christi stehe, welchen ich aus Gottes Wort geschöpft und kurz dahin zusammengefasst habe, in der Einen Wesenheit Gottes seien drei wahrhaft verschiedene Hypostasen; Jesus Christus sei nicht nur wahrer und vollkommen gerechter Mensch, sondern auch wahrer und ewiger Gott in einer und derselben Person, der einzige und wahre Retter der Welt, und Mittler zwischen Gott und den Menschen, der uns vornemlich durch seinen heiligen Gehorsam, welchen er im Leben und Sterben dem Vater leistete, völlig mit Gott dem Vater versöhnt und den vollen Preis für unsere Erlösung dargebracht hat, und für alle unsere Sünden genug gethan. Bei solchem aufrichtigen Bekenntniss sollte ich nicht ohne schlagende Beweise ein Socinianer genannt werden. Ich komme zu den einzelnen Begründungen dieser Zulage."

„Erstlich dass ich vor 13 Jahren mit den Heidelberger Theologen einen Streit gehabt über Christi Satisfaction, und jene mich des Socinianismus verdächtig hielten. Im vorigen Jahre schon habe ich vor 6 contraremonstrantischen Geistlichen dieser Provinz weitläufig ausgeführt, dass nie zwischen den Heidelber-

Digitized by Google

gern und mir über die Trinität und Satisfaction ein Streit vorgekommen sei, indem es sich nicht um die Satisfaction selbst handelte, sondern nur um ihre absolute Nothwendigkeit, ihren besonderen Modus, ihren nächsten Zweck und Frucht, Punkte, in denen die Gelehrten immer ungleicher Ansicht waren und noch sind. Diese Streitfrage ist unter uns nicht durch öffentliche Schriften, sondern durch Privatbriefe verhandelt worden, freundlich und um in der Erkenntniss zu wachsen. Gerade damals hatte ich Thesen über die Satisfaction wider Socinus veröffentlicht, was Gelegenheit gab, gewissen besondern Hypothesen der Gelehrten näher nachzuforschen. Zwei Jahre hindurch geführt, wurde dieser Streit freundschaftlich beendigt durch einen Recess, der beiden Theilen die Ehre und Achtung bewahrte, und ihnen die Meinungen frei liess über alles im Recess nicht Bestimmte. Obgleich ich damals des Friedens wegen manches von meinem Recht nachgab, und theilweise mir Ansichten gefallen liess, die mir nicht ausgemacht, aber im Gewissen erträglich schienen, und dabei einigen Phrasen und Ansichten Socins rücksichtlich der Satisfaction allzuviel zugeschrieben zu haben, anerkannte: so habe ich doch von meiner Lehre selbst nichts wiederrufen, nichts von meiner Ansicht über die absolute Nothwendigkeit der Satisfaction, über den besondern Modus derselben, nemlich das Erleiden des ewigen Todes; denn der dritte Punkt, über die nächste Absicht und Frucht der Satisfaction, wurde nicht so angelegentlich mit verhandelt. Noch glaube ich wie damals, die Satisfaction Christi für unsere Sünden sei nicht gerade absolut nothwendig gewesen, sondern nothwendig als von Gott so angeordnet, somit nicht als hätte Gott seiner Natur nach schlechthin nicht anders uns retten können, wohl aber es in seinem weisesten Rathschluss nöthig erachtet, zugleich seinen gerechten Hass wider die Sünde und seine grosse Liebe gegen die Menschen zu zeigen. Hievon abgesehen aber hätte er nach seiner absoluten Macht die Sünden auch ohne eine Bestrafung oder Genugthuung umsonst vergeben können, als der frei sich erbarmen kann wessen er will, und von seinem Rechte nachlassen so viel er will, kurz mit dem Seinigen machen was er will. Diese Ansicht ist von nicht wenigen papistischen und evangelischen Lehrern bisher

Digitized by Google

gebilligt worden, und stimmt mit der hl. Schrift und Vernunft überein, während die entgegengesetzte Gottes absolute Herrschaft beeinträchtigt."

„Uebrigens lehre ich immerdar, dass Christus wahrhaft und vollständig durch seinen Gehorsam, namentlich des Leidens und Sterbens für alle unsere Sünden Gott genug gethan, und uns vom ewigen Tode erlöset habe. Dennoch habe er aber in seiner Person nicht den eigentlichen ewigen Tod erlitten oder eine wahre Verzweiflung oder Verfinsterung, oder etwas der Art, wie die Verdammten in der Hölle erleiden, obwohl was er in Seele und Leib gelitten, wegen der Würde seiner Person und Vollkommenheit der Liebe und des Gehorsams, mit den Strafen der Verdammten allen gleich viel, ja noch mehr wiegt. Das habe ich mit dem vielleicht nicht ganz passenden Worte *Acceptilation* andeuten wollen, zu zeigen, dass Gott auch in Christi Satisfaction eine gewisse Milde bethätigt, oder etwas von seinem strengen Recht nachgelassen habe, indem er nicht durchaus das Ganze, was wir durch unsere Sünden verdient hätten, d. h. den eigentlichen ewigen Tod mit beständiger Verzweiflung und Bestrafung von unserm Bürgen Christus forderte. — Dieses nun verdient doch nicht den Verdacht des Socinianismus; denn nie habe ich Christi volle und wahre Satisfaction geleugnet, vielmehr wider Socinus sie verfochten, obwohl ich nicht meine, alle Hypothesen einiger Lehrer, wie des Sibrandus, durchaus festhalten zu müssen, welche aus der hl. Schrift selbst sich nicht vertheidigen lassen, ein Modus der Satisfaction, welcher Gottes freie Herrschaft und die Artikel des Glaubens an Christus beeinträchtigt."

„Zweitens wirft man mir vor, dass ich an Socinianer einige Briefe geschrieben, woraus man auf Uebereinstimmung in der Lehre schliesst. Als ob nicht Umstände eintreten könnten, Orthodoxe zu veranlassen, an Häretiker zu schreiben. Ich habe an Jesuiten nicht weniger geschrieben als an Socinianer und nicht minder human. Der Grund war, ich wollte ihre damals schwer zu bekommenden Schriften erlangen und ihre Ansicht von gewissen schwierigen und zweifelhaften Punkten genauer erforschen. Als ich nemlich 1594 zuerst in Heidelberg auf einige ihrer Schriften stiess und einiges der Beachtung werth

Digitized by Google

darin antraf, hielt ich es eines Theologen unwürdig, ihre besonderen Meinungen nicht kennen zu lernen, und an Gottes Wort zu prüfen und desto gründlicher zu widerlegen. Das war meine Pflicht und bietet keinen Grund dar, mich zu beschuldigen. — Bedenklicher finden Einige, dass jene mich einst als Lehrer nach Polen begehrt haben, was ich nicht leugne. Veranlassung war der oben erwähnte Streit rücksichtlich der Satisfaction Christi, von welchem ein Gerücht nach Polen gelangte, vergrössert, wie es zu gehen pflegt. Daher sandten sie einen Mann an mich mit Anerbietungen, welcher meine, wenn auch nicht theologische, doch philosophische Anstellung durchzusetzen versuchen wollte, so dass ich doch meinen orthodoxen Glauben von der Trinität und von Christus behalten dürfe, sobald ich nur ihre Ansicht neben der meinigen dulden wolle. Diese Zumuthung habe ich immer verworfen, weil ich ihrer Lehre gewissenshalber nicht beistimmen konnte." — — „Weiter wirft man mir vor, dass ich vor 14 Jahren an einen Freund (Keckermann, wenn ich mich recht erinnere) privatim geschrieben, ich hätte aus Socins Schriften erst recht theologisiren gelernt, denn das heisse, ich hätte meine Lehre dorther geschöpft. Allein ich erkläre feierlich, aus gar keines Menschen Schriften, am wenigsten eines häretischen, sondern aus Gottes Wort allein meinen Glauben entnommen zu haben. Zwar wollte ich andeuten, jene Schriften hätten mich angeregt, gewisse theologische Punkte erst genauer zu untersuchen und einige Schriftstellen vollständiger zu verstehen, was ich nicht minder den Schriften von Katholiken und andern Häretikern verdanke. Auch das bekenne ich ungescheut, aus socinianischen Schriften etwas Gutes gelernt zu haben, namentlich in gewissen praktischen Stücken unsers Glaubens, die auf die Frömmigkeit des Lebens gehen, ebenso in einigen theoretischen, namentlich in der negativen Lehre von der Prädestination, dem freien Willen und was daran hängt; möchten auch Andere diese nicht zu verachtenden Früchte dort pflücken, ohne darum alles, auch das Häretische mit aufzunehmen."

„Oft wird mir auch ein in Friesland gedrucktes Büchlein *de officio hominis Christiani* vorgehalten, als sei es auf meinen Rath oder mit meinem Vorwissen erschienen. Ich aber hatte davon

Digitized by Google

keinerlei Kenntniss, wie Gott weiss und die Thäter selbst bezeugt haben, und auch das dreien Studirenden abgenöthigte Geständniss es bestätigt. Wie darf man denn wieder hiemit kommen? — Am eifrigsten aber werden Briefe zweier Studirenden von den Geistlichen in Leuwarden ausgebeutet, mir Hass zu bereiten. Ich wiederhole, dass mir Unrecht geschieht, und man, was Andere gethan, mir zuschiebt. Nie wären jene Briefe mit meinem Rath oder Vorwissen geschrieben worden. Kommt darin vor, ich hätte meinen gewesenen Amanuensis zu grüssen aufgetragen: so erinnere ich mich wahrhaftig nicht, ob ich je einem Studenten, der wohin schreiben wollte, gerade einen Gruss aufgetragen, aber wenn auch, was soll denn Schlimmes daraus folgen? Möglich auch, dass ich Studirenden, die zu fremder Lektüre Neigung hatten, Vorsicht empfahl, aber zu Verhehlung und Hinterlist habe ich nie gerathen. Wahr ist, dass ich ein Schriftchen von Dominicus Lopez *de auctoritate scripturae s.* in Steinfurt wieder drucken liess mit einigen Noten beleuchtet, aber dass es Socinus zum Verfasser habe, ist bis jetzt noch nicht erwiesen worden und jedenfalls habe ich nur den im Titel Genannten für den Verfasser gehalten; wäre aber auch das Büchlein von Socinus, so lässt sich davon her kein Socinianismus mir aufbürden, da ein häretischer Autor nicht immer Häretisches schreiben muss. Man zeige mir, dass in diesem Büchlein Häretisches enthalten sei, was Niemand vermögen wird. Sonst hätten niemals die Basler Theologen, welche 1592 dasselbe Büchlein in französischer Sprache dem damaligen Könige von Frankreich gewidmet und bloss mit drei Noten leicht berichtigt, in Basel drucken liessen, von Häresie frei bleiben können. Es will nur zeigen, dass das A. T. und N. T. Gottes Wort sei.“

„Noch ein anderes Schriftstück *de divina filiatione Jesu Christi* wird mir zum Vorwurf gemacht, ein einziges Blatt, das ich einst zu meiner Orientirung aus Socinus excerpirt, um seine Ansicht und Begründung, die zerstreut in verschiedenen Orten sich findet, beisammen zu haben, wie ich mir solche Zusammenfassungen auch von andern häretischen Lehrern angefertigt habe, und das so angefertigte Buch vorweisen kann. — Weiter stösst man sich daran, dass ich einige der für die ewige Zeugung des Sohnes,

Digitized by Google

und die Gottheit Christi gebrauchten Schriftstellen als wenig beweisend bezeichnet habe; das haben Luther, Calvin u. A. auch gethan, und freilich ist Hunnius darüber hergefahren im *Calvinus Judaizans.* Ich anerkenne ja andere Stellen als beweisend."

„Dass ich im Erklären biblischer Stellen nicht selten dem Socinus mehr nahe komme als unsern Orthodoxen, ja selbst Phrasen Socins brauche, daraus schliesst man voreilig auf Uebereinstimmung in der Substanz der Lehre. Calvin hat mehrere Stellen so wie die Arrianer erklärt, ist er darum ein Arrianer? Indess jene Brüder halten oft für Phrase Socins, was ich von Erasmus, Melanchthon und selbst Calvin her habe, wie ich anderwärts Beispiele nachgewiesen. Von Allen, auch von Socinus benützte ich dankbar, was sie als Sinn der hl. Schrift vorbringen und treffen, nehme aber in Dogmen von keinem Menschen etwas an, das nicht klare Schriftlehre wäre. Ich leugne nicht, dass in Erklärung von Tim. 4. „Gott rechtfertigt den Gottlosen" und Jac. 2. „Abraham ist gerechtfertigt aus Werken u. s. w.", mir die Phrasen Socins vorzüglicher erscheinen als die des Sibrandus, da jener die erstere Stelle von bussfertigen Sündern, die letztere von der wahren Rechtfertigung durch thätigen Glauben versteht, dieser aber vom unbussfertigen Sünder, der wirklich noch gottlos ist, und in der zweiten Stelle vom Gerechtfertigtscheinen bloss vor den Menschen redet. Doch die Zeit drängt mich zum Schlusse."

„Aus allen diesen Erklärungen, die ich den Anklagen gegenüber gegeben, werdet ihr keinerlei Gottlosigkeit und Häresie entnehmen können, wohl aber mein stetes Bestreben, unsern Glauben zur apostolischen Einfachheit zurückzuführen, zur Lehre der Schrift, hinweg von eitlen menschlichen Zusätzen und philosophischen Spitzfindigkeiten, die mehr vom Geiste des Antichrists als vom Gotteswort herrühren, damit man aufhöre, dergleichen Entscheidungen Andern aufzunöthigen, und die sich nicht fügen zu verdammen; damit Spaltungen und Sekten sich mindern und eine allgemeine Eintracht unter allen Evangelischen, die in allen Fundamenten der Heilslehre mehr als genug zusammenstimmen, befördert, und dadurch der sich verbreitende Atheismus und Epicuräismus leichter verdrängt werde. Dieses ist mein Streben,

Digitized by Google

um dessentwillen ich den Hass der Menge, und die bittern Feindseligkeiten gewisser Brüder erleiden muss. Was mir irgend anderes aufgebürdet wird, ist grundlos und falsch, wie ich vor Gott feierlich betheure. Dass ich irren kann und ohne Zweifel in irgend etwas wirklich geirrt haben werde, leugne ich nicht, und bin denen herzlich dankbar, welche mir freundlich ein Versehen nachweisen und aus Gottes Wort mich Richtigeres lehren. Unordnung und Licenz will ich nicht, sondern ein gesetzliches Kirchenregiment nach Christi Einsetzung, darum ohne den Missbrauch des Tyrannischen Beherrschen der Gewissen. Euch, denen Gott in diesem Lande die höchste obrigkeitliche Gewalt gegeben, empfehle ich meine gerechte Sache nächst Gott, und erflehe eure Hülfe in dieser meiner ungerechten Unterdrückung. Gestattet nicht, dass in mir die Wahrheit und gemässigte Freiheit verwundet werde. Worüber euch irgend ein Bedenken noch geblieben, darüber bin ich bereit, wo es sei, euch jegliche Auskunft zu geben. Entscheidet denn aus euerm Gewissen und nach Gottes Wort. Dass euch um meinetwillen eben jetzt grosse Schwierigkeiten erwachsen, weiss ich und bedaure es gar sehr. An mir ist aber weniger gelegen als an Gerechtigkeit und Wahrheit. Da aber dem unerwarteten Anstoss, welchen der Englische König nimmt, kaum anders ausgewichen werden kann, und um des Friedens und der Ruhe dieser Provinzen willen, so bin ich für einstweilen von der Professur, in welche ich gesetzlich berufen ward, freiwillig zurückgetreten, um gleichsam als Privatmann in euerem Gebiete zu leben. Aber gebet darum meine und der Meinigen Vertheidigung nicht preis und lasset nichts zu, was zum Präjudiz wider die Wahrheit würde u. s. w.“

Die Vertheidigung, obwohl den einflussreichsten Mitgliedern der Staaten erfreulich, war unter so starkem Druck der gegnerischen Agitation gehalten, dass Vorstius selbst für einstweilen auf die Ausübung seines Amtes verzichtete, und nur auf eine künftige Besserung der Verhältnisse hoffen konnte. Die Gegner aber sorgten dafür, dass diese nicht entstehe. Wieder wurden die Heidelberger, namentlich Pareus zu Hülfe gerufen, der einen sofort gedruckten Brief an Vorstius schreiben musste, auf welchen dieser am 1. Mai ihm freundliche Remonstrationen machte:

Digitized by Google

„In meinen Thesen von 1597 habe ich die Prädestination noch in üblicher Weise beibehalten, da ich meine Bedenken noch nicht gründlich durchgearbeitet hatte. Du hast unsern einstigen Streit über die Satisfaction Christi als das Fundament erschütternd betrachtet, aber du weisst, dass Piscator dieses in Abrede stellte. Ich vertheidige ja gegen Socinus, dass Christus nicht etwa bloss ein von Gott beschlossenes Heil uns geoffenbart, sondern es durch seinen Gehorsam wahrhaft uns verdient habe, nur sage ich nicht, was den Modus der Satisfaction betrifft, er habe den von uns verdienten ewigen Tod selbst erlitten, sondern ein von Gott gnädig als gleich geltend angenommenes Leiden. Weiter sagst du, wie du mich von Socinus abgemahnt. Würdest du nur genauer erwähnt haben, dass damals meine an Keckermann geschriebene Bemerkung, ich hätte bei Socin einige nicht zu verachtende Argumente gefunden, euch in panischen Schrecken gesetzt hat. — Seither, klagst du, habe ich mich in den arminianischen Streit gemischt; aber was hat Arminius denn anderes gethan, als Fehler der Theologen bescheiden aus der hl. Schrift berichtigt, was er von Anderen sich auch gefallen liess? Und nun nach so vielen Jahren stellet ihr mich hier wie einen Häretiker dar! — — Am Schlusse redest du fast herrisch, als Meister über den Glauben. Huldigen wir doch lieber der christlichen Billigkeit“ [1]).

Selbst Piscator, einst in Herborn sein Lehrer, mischte sich wider Vorstius ein, 8. März 1612 ihm Ermahnungen sendend und Ausstellungen an der Schrift *de deo.* Erst im Juni erhielt Vorstius diese Zuschrift und beantwortete sie am 3. Juli [2]), von seinen Beweisen nicht überzeugt, wünsche er eine weitere Verhandlung, er wolle die Ausstellungen mit seiner Beantwortung herausgeben, wenn Piscator es gestatte, was sofort der Fall war. Es erschien die *Parasceuae ad Amicam collationem cum Joh. Piscatore super notis hujus ad loca — ex illius tractatu de deo. — Goudae* 1612, dann die *Amica collatio* selbst, eine *Amica duplicatio* und das *Examen tra-*

1) Ep. 183.
2) Ep. 185.

ctatus Piscatoris de deo, praedestinatione. Vorstius sandte ihm Briefe noch bis 1617, auch ihm vorhaltend, „dass er viel zu zuversichtlich sich Behauptungen gestatte, für welche keinerlei irgend annehmbare Gründe beigebracht seien, und dass er viel zu grosses Vertrauen auf solche unbewiesene Dinge setze und den, der sie nicht für richtig zu halten vermöge, zu stolz und richterisch behandle. Die Hyperbeln oder Paradoxien, welche du wie Schutzpfeiler aus Luthers *de servo arbitrio* ans Ende deines Buches stellst, habe ich dir schon durch wahre Sätze anderer Lehrer zurückgestellt, die wir jenen mit Recht vorziehen. Wie kannst du nun noch festhalten, dass Alles nothwendig geschehe, nichts aber contingent mit Hinsicht auf den göttlichen Willen, dem Niemand widerstehen könne? Daraus folgt ja, dass auch die Sünde von Gott her sei. Ferner, unser Wille thue nichts, sondern er leide bloss, und es gebe keine Willensfreiheit in uns, sondern nur in Gott, und Gott wirke das Böse in den Bösen und durch sie, thue aber doch nichts Böses, er verstocke und verdamme bloss nach seinem Willensbelieben, welche er will, und was sonst Luther derartiges geschrieben hat, weder mit der Schrift noch mit den evangelischen Confessionen im Einklang."

Während indess Piscator in der gemessenen Haltung wider Vorstius auftrat, wie derjenige sie zu behaupten pflegt, welcher im verdienten Ansehen stehend die Integrität dieses Ansehens geltend macht gegen einen Mann von sinkendem Ansehen: fuhren die niederländischen Gegner fort, jene Leidenschaften des falschen Eifers zu bethätigen, welche dem Menschen das allerschlimmste anthut, dass er nämlich Fehler für Tugenden hält. An der Spitze Aller, wie billig, stand neben Bogermann Sibrandus Lubbertus, der eifrige Professor der Theologie an der Akademie Franeker in Friesland. 1611 war die *Exegesis apologetica locorum in libro suo de deo pro erroneis impositorum,* dann speziell wider Sibrandus erschienen ein *Prodromus plenioris responsi — secuturi, ad declarationem Sibrandi Lubberti. Lugd. Bat.* 1612. Dann die *Paraenesis ad Sib. Lubb. Goudae* 1613, und nun folgte die Hauptschrift *Vorstii Schola ἀλεξίκακα ad Commentarios Sibb. Lubberti. Leydae* 1614, eröffnet

durch ein Sendschreiben dat. Gouda 20. März [1]): „In meiner *Paraenesis* habe ich dir vorlängst deine Ungerechtigkeiten vorgehalten, besorge aber, dass es wenig bei dir anschlage, denn du hältst deine Ungerechtigkeiten leider für Tugenden, für frommen Eifer in Vertheidigung der Wahrheit. Höre daher nicht mich, sondern was ich dir aus des trefflichen Hieronymus Wolf *Comment. ad Offic. Ciceronis* ausziehen will.“ Nun folgen diese wirklich schlagenden Citate wider die Heftigkeit und Leidenschaft, mit welcher so viele Theologen gegen diejenigen verfahren, welche ihre Meinungen nicht theilen können. „Du nennst mich Feind der Wahrheit, Verwirrer der Kirche, dumm, ungelehrt, sagst, dass ich Ungeheuer, Wahnsinn, Träume, Lästerungen, Wuth, Koth, eselhafte Unwissenheit, Verläumdung der Wahrheit von mir gebe u. s. w., daher ich nicht nur aus der reformirten Kirche auszustossen, sondern aus dem Lande zu verbannen sei. Diess ist der fleischliche Eifer, genau wie Wolf ihn geschildert.“ — Der Eifer konnte aber bisweilen so naiv sein, dass z. B. Calvins *adversus Nebulonem* von einem Orthodoxen dem remonstrantischen Marcus Gualter mitgetheilt wurde, der freilich nur antwortete, dass Calvin menschlich genug verfahren sei, und sich doch nicht absehen lasse, mit welchem Recht er jenen Gegner einen „Nichtswürdigen, Verläumder, Barbaren, Wüthenden, ein Schwein, ja einen Satan“ genannt habe [2]).

Um dieselbe Zeit hatte auch Grotius in seiner Polemik mit Sibrandus dessen *bona fides* öffentlich durchgezogen. Vorstius wurde zu seinem grossen Bedauern neuerdings dem Könige Jakob anstössig, gerade zu einer Zeit, wo dieser nicht ohne des Grotius [3]) und Casaubonus [4]) Bemühung eine günstigere Meinung über die Remonstranten gefasst und sogar ein von den Staaten erlassenes Toleranzedikt, Juni 1614, gebilligt hatte.

---

1) Epp. N. 222, Sibrandi Lubberti.
2) Epp. N. 247. Vergl. m. Centraldogmen I. 361 f.
3) Epp. N. 224.
4) Epp. N. 225. 226.

Digitized by Google

Während Vorstius den rohen Angriffen des friesländischen Geistlichen Sopingius und des nordholländischen Brockerus zu antworten verschmähte, glaubte er des als Rector an einer Schule zu Amsterdam angestellten Engländers Matthaeus Sladus *Disceptationes* berücksichtigen zu müssen. Er veröffentlichte eine *Responsio ad M. Sladi disceptationes*, *Goudae* 1615 und eine *Confessio de omnibus fidei capitibus, in quibus a Slado accusatus est.* Bald aber musste er hören, dass Jakob vieles hier gesagte auf sich beziehe und höchlich erzürnt sei. Darum schrieb er 2. Januar 1516 an ein angesehenes Mitglied der Curatoren von Leyden [1]), „mit wie grossem Erstaunen und Schmerz er dieses vernommen, da er immer voll Ehrerbietung sei gegen den König und seine hohen persönlichen Vorzüge. Sladus habe durch Berufung auf dessen Schrift die Berücksichtigung solcher Citate erzwungen. Leset selbst nach, wie demüthig ich über den König mich überall geäussert, und wendet doch euern Einfluss an, ihn zu beruhigen.“ Dieses aber war schwer zu machen, da Jakob von dem ihm so schwarzen Manne nichts mehr hören wollte.

Auch der schottische Arzt George Eglisemmius im Haag gab eine heftige Schrift heraus, *Crisis et Hypocrisis Vorstiani responsi*, in welcher ihm Atheismus, Paganismus, Judaismus, Türkismus, Häresie, Schisma, Unwissenheit und so viele einander selbst aufhebende Dinge vorgeworfen sind, dass Vorstius sich die Antwort ersparen durfte.

Der Kern aller Anklagen war aber doch immer der Socinianismus, und den grössten Schein haben die Socinianer selbst ihm gegeben. Auf das Gerücht hin, das Vorstius wenigstens die schrofferen Nebenbestimmungen der Genugthuung Christi in Heidelberg angegriffen, liessen sie ihm 1601 ein Lehramt anbieten und sandten darum den Mascorovius nach Steinfurt. Sandius in seiner *Bibliotheca Antitrinitar.* S. 98 beruft sich für sein Recht, den Vorstius unter die Antitrinitarier zu zählen, auf „eine von ihm auf dem Todbette unterzeichnete Confession, welche deutlich genug zeige, was er von Gott und Chri-

1) Epp. N. 264.

stus gedacht.“ Bayle meint daher, dass wirklich einzig diese Confession etwas zu beweisen vermöchte, doch könnte die Härte, mit welcher die Kirche seine besonderen Lehren von sich gestossen, ihn am Ende selbst den ihm stets zugetrauten Lehren näher gebracht haben.“ Indess müsste jene Confession erst bekannt geworden sein und geprüft werden, bevor wir das Urtheil des Sandius gerechtfertigt finden dürften. Es liegt ja vor, wie begierig er recht Viele zu Antitrinitarier gemacht hat, unter Andern auch Martin Cellarius, Capito u. A.

Wie sich aber nach Ausstossung der Arminianer dann überall in der holländischen Kirche das Urtheil über Vorstius gestaltet hat, das können wir beispielsweise in des nicht eben leidenschaftlichen Joh. Hornbeek *Socinianismi confutatio Ultraj.* 1650. I. S. 92 f. nachlesen: „Vorstius brütete über den Schriften der Socinianer, aus welchen theologisiren gelernt zu haben er sich zu rühmen erkühnt [1]), was Pareus 1608 ihm vorgeworfen. Auch die Baslertheologen, von der Grafschaft Bentheim aus angefragt, deuteten unwillig in einem Briefe 1599 an, dass er samosatenische Ansichten und Ausdrücke meiden möge; im September desselben Jahres musste er sich zu Heidelberg stellen und von der Beschuldigung des Socinianismus sich reinigen, indem er eigenhändig ein Aktenstück unterschrieb, in welchem es heisst: „Es habe sich gehandelt über die Hypothesen des Faustus Socinus, eines arrianischen Häretikers, dessen Speculationen und Spitzfindigkeiten Vorstius hie und da allzuviel Werth zugeschrieben, selbst in Artikeln, welche das Fundament wankend machen, wie über die Natur Gottes. Daher die genannten Theologen ihm Versöhnung und brüderliches Wohlwollen nur unter der Bedingung anbieten, wenn er in den erwähnten Stücken von Socinus abzuweichen bezeuge, namentlich von dem Irrthum über Vergebung der Sünde, ohne irgend eine gänzlich volle Satisfaction, und dass Christus keineswegs den ewigen Tod statt unser erlitten, noch unsere ganze Schuld bezahlt habe; über-

1) *Gloriari audebat!* Er hatte die Aeusserung privatim gegen einen Freund gethan und sicherlich nicht in so umfassendem Sinne.

diess aber verspreche, künftig Socins Meinung und verdächtige Ausdrucksarten nicht mehr zu gebrauchen; endlich sein Bedauern ausspreche, dass er von jugendlicher Raschheit verleitet Einiges geschrieben und verbreitet habe, was des Socins Irrthümer zu begünstigen, der Lehre der reformirten Kirchen aber zuwider zu sein scheine.“

„Nicht sehr treu habe Vorstius dieses schriftliche Versprechen dann gehalten, sondern fortgefahren, socinianische Meinungen auszustreuen, worüber die Heidelberger 1610 an unsere holländischen Theologen schrieben: „„Möchte Vorstius, was er vor zehen Jahren bei uns unterschrieb, geflissentlicher gehalten haben, statt sich wieder verdächtig zu machen, denn Socinus selbst könnte seine Häresien nicht besser verfechten, als dem Vernehmen nach von einigen Schülern des Vorstius geschieht.““ So hat auch König Jakob von England bei den Staaten sich alle Mühe gegeben, dass sie ihn zur Professur in Leyden nicht zuliessen, und sein Buch *de deo* in London wie auf den beiden englischen Universitäten verbrennen lassen. Inzwischen liess Vorstius zu Steinfurt die Schrift Socins drucken *de autoritate scripturae s.* und seine Schüler in Franecker eine andere Schrift des *Socinus de officio hominis Christiani in hodiernis de religione controversiis*, welche beweisen will, dass die Evangelischen in Polen sich denen anschliessen sollen, welche man dort fälschlich Arrianer und Ebioniten nenne. Die Vorstianer haben eine Vermischung des Arminianismus und Socinianismus angestrebt, wie denn Sartorius versichert, Uytenbogaerd sei der Brüderschaft der Socinianer nicht fremd. Sicher ist, dass Vorstius im Tractat *de deo* aus Socinus Beweise und selbst Ausdrücke hin und wieder verwendet hat, daher denn socinianische Schriftsteller ihn citiren. Dass die Socinianer ihm einmal eine Lehrstelle angeboten, hat er selbst gestanden.“ — — So hat sich das Urtheil über Vorstius in der ganzen reformirten Kirche festgestellt, auch die Zürcher pflegten von ihm als einem weit über die fünf Artikel hinaus alle Dogmen verderbenden Häretiker zu sprechen. In Genf ward seine Lehre so verschrieen, dass es Einigen unglaublich vorkam; in Lausanne und

Basel glaubte man es leichter, da Kopieen des königlichen Anklageschreibens dorthin gekommen waren [1]).

Werfen wir noch einen Blick auf die Verhandlungen der Dordrechtersynode über Vorstius, deren Entscheid für die Beurtheilung seiner Lehre auf lange Zeit in der reformirten Kirche maassgebend geworden ist. In den Sitzungen 150 bis 152 am 3. und 4. Mai 1619 wurden zuerst die Urtheile der einzelnen Collegien vorgelegt, ein einheitliches aus demselben gebildet und dasselbe für die Generalstaaten so formulirt:

„Vorstius hat in seinen spätern Schriften, namentlich der *de deo* (abgesehen davon, dass er die schon verworfenen fünf remonstrantischen Artikel verfochten) nicht etwa nur über die eine oder andere, sondern über die meisten Hauptlehren der reformirten Kirche, als von der Trinität, von der Einfachheit, Unendlichkeit, Unermesslichkeit, wesentlichen Allgegenwart, von der Allwissenheit, Allmacht, Weisheit und Unveränderlichkeit Gottes, von Schöpfung, Vorsehung, von der hypostatischen Union beider Naturen in Christo, von der ganzen und vollkommenen Genugthuung Christi für unsere Sünden, von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben und vielen andern Artikeln, wie ihm theils durch den König von England, theils durch nicht wenige Theologen öffentlich ist nachgewiesen worden, in seinen Schriften theils vieles in Zweifel gezogen, worüber alle reformirten Kirchen längst die aus Gottes Wort gezogene sichere Wahrheit besitzen und bekennen, theils aber vieles behauptet, was der in hl. Schrift geoffenbarten Wahrheit und allen reformirten Confessionen gänzlich zuwider ist, auch feindlich wider Gottes Wort, schädlich der Frömmigkeit und dem Heil der Menschen; und was den Lästerungen des unseligen Socinus [2]) entweder völlig beifällt, oder doch sehr nahe kommt. Er hat ferner die vornehmsten Beweise des Alterthums und der neuern reformirten Lehrer für die orthodoxe Lehre, namentlich für die ewige Gottheit Christi aus der hl. Schrift vielfach zu entkräften gesucht, ohne dafür andere stärkere beizubringen; auch Sophismen

1) Epp. N. 204.

2) Es ist stehendes Wortspiel geworden: *Infaustus Socinus.*

Digitized by Google

verbreitet, durch welche die Wahrheit verwickelt wird, ohne dass er die Lösung versuchte, so dass aus Allem klar hervorgeht, er habe schlau den Weg bahnen wollen, Socins und Anderer Häresien unvermerkt einzuschwärzen, und unter dem Schein von Untersuchungen das Werk der Verführung betrieben. Vergebens hat er bisher versucht, dieses Alles durch ungereimte Distinctionen, leichte Entschuldigungen, elende Ausflüchte und betrügliche Verleugnungen zu verdecken. Also nicht nur seine glatte und zweideutige Licenz in der Lehrweise, sondern seine Dogmen selbst über die wichtigsten Dinge sind dem Wort Gottes und den reformirten Confessionen zuwider, gottlos, lästerlich, Gottes Majestät und die Wahrheit verunehrend, darum in der reformirten Kirche durchaus nicht zu dulden, sondern mit Abscheu auszurotten. Ihn selbst, der bisher von seinem Irrthum nichts nachgelassen, alle Ermahnungen und Urtheile reformirter Fürsten, Doctoren, Academien und Kirchen schnöde verachtet und das gegebene Aergerniss auf keine Weise hat heben wollen, erklärt die Synode jedes Lehramtes in der reformirten Kirche für unwürdig, und bittet die H. Generalstaaten, dass sie durch ihre Autorität zeitig dieses Aergerniss aus der reformirten Kirche wegschaffen und zugleich dafür sorgen wollen, dass die belgischen Kirchen nicht länger von diesem Schaden und dergleichen Häresien und lästerlichen Dogmen angesteckt werden; ebenso dass die Schriften dieses Vorstius und Aehnlicher möglichst sorgfältig unterdrückt werden. Gott aber möge die belgischen Kirchen vor solchen Häresien und den durch sie geweckten Streitigkeiten und Wirren bewahren im Frieden des rechten Bekenntnisses, und diesen Vorstius nebst allen, die mit ihm irre gehen, durch den hl. Geist gnädig erleuchten und zur Wahrheit zurückführen."

Einstimmig hat die ganze Synode zu diesem Urtheil sich vereinigt, ebenso einmüthig aber die ganze arminianische Partei wider dieses Urtheil protestirt, Vorstius schon darum, weil er zur Vertheidigung gar nicht sei zugelassen worden. Warum er auf diesen Umstand so viel Gewicht gelegt, ist schwer abzusehen, da sicherlich alle seine Vertheidigung hier nicht die mindeste Aenderung bewirkt hätte, und in der That Verthei-

Digitized by Google

digungen von ihm mehr als genug schon veröffentlicht waren, für jeden, der noch fähig war, den viel verketzerten anzuhören.

Eben darum genügt es, blos anzudeuten, was in der Declaration des Vorstius über dieses Synodalurtheil enthalten sei [1]). Zuerst erlies er ein Schreiben an seine Verwandten und Freunde in würdigem Tone: „Müsste ich nicht besorgen, dass einige von euch im Glauben zu schwach oder der hiesigen Angelegenheiten und theologischen Streitigkeiten weniger kundig durch den äussern Glanz unserer Nationalsynode und so vieler versammelter Theologen verleitet, dem wider mich am 4. Mai gesprochenen, am 27. Juni von den Generalstaaten bestätigten, im August veröffentlichten Urtheil grösseres Gewicht zuschreiben könnten, als billig ist, und so an Wahrheit und Liebe sich versündigen würden: so hätte ich mir die Mühe ersparen können, an euch zu schreiben.' Denn wer im Glauben stark und mit diesen Streitigkeiten ein wenig bekannt ist und zugleich weiss, was zu Dordrecht geschehen, bedarf keiner Mahnung zu vorsichtigem Urtheil über diese und ähnliche Synoden, welche aus Menschen bestehen, denen nichts menschliches fremd ist, weder Unwissenheit noch Irrthum, böse Begierde, Furcht und Hoffnung, Zorn und Hass gegen Brüder, die über etwas anders denken. Durch alles dieses verblendet, vergessen sie Christi Vorschrift, nicht leichthin Andere zu richten. Daher begegnet es oft, dass solche Synoden etwa nach dem Schein oder aus Leidenschaft urtheilen oder aus vorgefasster Meinung. Denn seien diese Synodalen sonst noch so wackere und unbescholtene Menschen, für frei von Unwissenheit und Irrthum geben sie sich selbst nicht aus. Wie dürften wir uns denn bei ihren Aussprüchen beruhigen, ohne sie genau an Gottes Wort zu messen? Die meisten Einheimischen waren abhängig von Einigen, die mich und unsere Partei seit lange her hassen, was vor aller Welt in ihren vorher veröffentlichten Schriften kund geworden. Man sieht es diesem Urtheil an, dass es guten Theils aus Hass entsprungen ist; nicht nur die Heftigkeit der Ausdrücke und ausgesuchte Bitterkeit, sondern auch die ganze Form des Verfahrens

1) Epp. N. 362.

beweist es. Richter war die eine Partei, der Angeschuldigte wurde nie vorgeladen, noch zur Vertheidigung zugelassen; sein Gesuch um dieses wurde verworfen; Gegner excerpirten und deuteten meine Schriften, die Klagepunkte wurden mir nie mitgetheilt; die Verdammung ist vag und allgemein gefasst, ohne Angabe bestimmter Sätze; auf meine Gegengründe ist nirgends Rücksicht genommen; man hat mit der blossen Autorität der Synode wider mich gefochten."

In einem Sendschreiben an einen Gelehrten [1]), giebt Vorstius eine ausführliche Vertheidigung gegen das Urtheil und Verfahren der Synode.

„Richten, wenn das Ohr nur dem Ankläger nicht dem Vertheidiger offen ist, bleibt immer ungerecht, vollends in der Theologie, für welche es auf Erden kein oberstes Tribunal giebt, da man allein auf Gottes Wort schwören darf. Diess sagen alle Rechtgläubigen, alte und neue. Das Ansehen der Synoden hat freilich auch eine Bedeutung, wenn nemlich nichts aus ihr selbst, alles aus Gottes Wort entnommen wird, somit nichts von der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und christlichen Liebe abweicht. Thun sie aber das Gegentheil, massen sie sich selbst das höchste Urtheil an ausserhalb klarer Schriftworte, verschmähen sie das gegenseitige Vergleichen der Schriftstellen, hemmen sie die freie Untersuchung der Wahrheit, verdammen sie stolz die Abwesenden ohne ihre Vertheidigung hören zu wollen: so sind ihre Urtheile für nichtig und ungerecht zu halten."

„Ich weiss, dass ich dieses alles den leidenschaftlichen Parteigängern vergeblich sage; du aber weisst, dass du nach dem Urtheil der Synode auch meine Vertheidigung prüfen sollst. Ich begnüge mich aber nur summarisch, meine Person und Lehre zu vertheidigen, da Specielleres schon geschehen ist und ferner geschehen kann."

„Sie sagen, dass ich die fünf Artikel der Remonstranten, welche sie schon verworfen hätten, verfechte. Welches aber jene Irrthümer seien, kannst du aus ihren blossen Anklagen nicht entnehmen, du wirst die Schriften der Remonstranten selbst,

1) Epp. N. 363.

namentlich die der Synode übergebenen lesen müssen, besonders meine Streitschriften gegen Sibrandus und Andere, meine Erörterungen namentlich mit Piscator über die Prädestination in der *Parasceue*, in den *Appendices*. Das Wesentliche dessen, was ich mit den Remonstranten bekämpft habe, ist: dass Gott die meisten Menschen durch absoluten, allen Ursachen vorangehenden Rathschluss zur ewigen Höllenstrafe vorherbestimmt habe, dagegen wenige vor und ohne Rücksicht auf ihren Glauben und Frömmigkeit, sowie auf den Mittler Christus zum ewigen Heil genau erwählt habe; und zwar nicht etwa bloss zu diesen beiden Zielen, sondern auch zur Sünde und Nothwendigkeit des Sündigens, als zu dem für beide Ziele nöthigen Mittel und Weg, Alle vorher verordnet habe; dass er alles Geschehen, auch das gottloseste wirkungskräftig und absolut von Ewigkeit vorher bestimmt, so dass, was immer in der Welt vorgeht, kraft dieses Rathschlusses nicht anders kann als so vorgehen, dass er alle Menschen zum Sündigen, die Meisten zum Untergang auch jetzt noch schaffe und nöthige, sie zum Bösen determinire; dass Christus nur für diese Erwählten nach Gottes Willen gestorben sei, für Andere aber, wiewohl zu Glauben und Busse gerufene, auf keine Weise weder hinreichend noch wirksam sterben gewollt noch gesollt; — dass er nicht Allen die zum Glauben hinreichende Gnade geben wolle, Vieles befehle, wovon er durchaus nicht wolle, dass es geschehe; dass wer bekehrt worden, durch unwiderstehliche Gnade es werde wider den eigenen Willen, ja bei stetem Widerstreben; dass einmal Bekehrte, ob sie noch so schwer und lange sündigen, weder den Glauben verlieren noch aus der Gnade fallen können; kurz, dass alles im Gebiete der Religion fatalistisch geschehe, und keiner mehr Gutes oder Böses thun könnte als er thut“ [1]).

„Dieses ists, was wir aus Gottes Wort bekämpfen gegen nicht wenige Synodalen.“

„Dann fügen sie bei, dass ich in allen Hauptlehren von Gottes Wort und den Confessionen abweiche. — Sie sagen es

---

1) Ebrard in seiner Dogmatik stellt die reformirte Lehre so ziemlich wie die des Vorstius dar.

Digitized by Google

ohne Beweis, während meine Schriften, namentlich die *brevis confessio* das Gegentheil bekennt, die rechtgläubigen Lehr-Nebenbestimmungen, die ich in Zweifel ziehe, sind nirgends in der Schrift klar gelehrt noch im Gemeinglauben der Kirche recipirt, mehr philosophisch als theologisch, ohne Belang für die Frömmigkeit. (Hier sind alle Punkte über den *modus* der göttlichen Eigenschaften u. s. w. wie in der Vertheidigung vor den Staaten aufgeführt.) Mit mehr Recht würde man den Vorwurf denjenigen Synodalen machen, welche lehren: „Gott sei kein Sein noch Substanz, die Trinitätspersonen seien nur Existenzmodi, die Dekrete seien Gott selbst, Gott könne nichts vorherwissen als was er wirkungskräftig vorher anordne, er sei so allgegenwärtig, dass auch der hl. Geist selbst in Gottlosen, Teufeln und Thieren wohne, Gott könne nichts von seinem Recht einfach nachlassen, noch Sünden gratis vergeben, Christus habe durchaus dieselben Strafen erlitten, welche uns der Sünde wegen gebühren, somit den ewigen Tod, die Busse folge der Rechtfertigung erst nach, weder können noch sollen wir denselben Weg der Heiligkeit wandeln, auf welchem Christus gewandelt; Lehren, die ich ihnen nachgewiesen in mehreren meiner Schriften."

So weist Vorstius Satz um Satz des Synodalurtheils zurück, und giebt in einem Anhang eine Menge Citate von Kirchenvätern und angesehenen Lehrern späterer Zeit, welche über Synoden schon ungünstig urtheilen.

Vorstius hat weit bestimmter als Arminius eingesehen, dass eine Beseitigung der absoluten Prädestination innerlich zusammenhänge mit einer Berichtigung des ganzen Lehrgebäudes, die Centraldogmen nicht ohne Einfluss auf die mehr peripherischen sein können. Das eben fühlten seine orthodoxen Gegner, die noch ganz befangen in der Ansicht, dass das orthodoxe System das Christenthum selbst sei, einen Gegner der christlichen Wahrheit in Vorstius gesehen haben. Darum ist nach seiner lieblosen Ausstossung der Arminianismus bei den kräftigeren Geistern fast immer dem Socinianismus näher gekommen und Vorstianismus geworden, im Grunde nichts anderes als was im 18. Jahrhundert überall in der Kirche selbst sich verbreitet hat, gerade bei denjenigen, welche wie

Vorstius das Gotteswort selbst über Alles hoch hielten, für dessen Erklärung aber den Gesichtskreis der traditionellen Dogmen überschritten.

Wie weit Vorstius Socinianer gewesen, ist eine historische Frage, die nur nach Ausmittlung seines Lehrbegriffs beantwortet werden kann.

Im zweiten Artikel soll der Lehrbegriff näher untersucht werden.

II.

Avicebron, De materia universali (Fons vitae).

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Von

Dr. Seyerlen.

Der Name Avicebron ist bis auf Jourdain [1]) in der Geschichte der Philosophie unbekannt gewesen. Jourdain selbst scheint auf denselben nur durch die Schriften Wilhelm's von Auvergne und durch den Tractat Gundisalvi's *de immortalitate animae* gekommen zu sein; ersterer nennt die *fons vitae* als von Avicebron verfasst, letzterer gebraucht den Ausdruck *fons vitae* [2]). Daraus schliesst Jourdain, dass der Archidiakonus Gundisalvi nicht nur diese Schrift des arabischen Philosophen kannte und ihre Lehre in seinen selbstständigen Abhandlungen wiedergab, sondern auch sehr wahrscheinlich dieselbe aus dem Arabischen in's Lateinische übertragen habe. Die *fons vitae* selbst aber hat

---

1) *Récherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote 2. édition*, Paris 1843. in 8°.

2) Bibl. imp. fonds de Sorbonne Ms. lat. n. 1793, p. 43: *Agnoscunt (sc. animae) etiam continuitatem suam ad fontem vitae, et nihil est interpositum sibi et fonti vitae, quod fluxum super illas impediat et avertat.*

Jourdain nicht gekannt. Diese Angaben in Verbindung mit dem, was Jourdain über die Schrift *de causis* sagt [1]), veranlassten mich zunächst in der Absicht, zu sehen, ob nicht und wie weit etwa Amalrich von Bena, der immer noch mit seinen Ideen abgerissen und vereinzelt in seiner Zeit steht, durch diese von der Pariser Synode vom Jahr 1209 wenigstens indirect verbotenen Schriften in ein deutlicheres Licht gesetzt werden könnte, den Tractat Avicebron's aufzusuchen. Der Name *fons vitae* an sich selbst schon ist so eigenthümlich, dass er das philosophische Interesse erregt; dieses wird aber noch gesteigert, wenn man bei Duns Scotus [2]), ehe er seine Lehre von der Materie entwickelt, liest: *ego autem ad positionem Avicembronis redeo.* Geht ein Denker, wie Duns Scotus, so bestimmt auf einen von Thomas [3]) so sehr bekämpften Namen zurück, so lässt sich wenigstens so viel im Voraus vermuthen, dass die Lehre Avicebron's von nicht geringer Bedeutung für die Philosophie überhaupt ist.

Auf der grossen kaiserlichen Bibliothek zu Paris konnte ich trotz wiederholter Nachforschungen das Werk nicht finden; es ist in keinem Katalog verzeichnet; der Name selbst findet sich nicht. Ebenso suchte ich auch auf den übrigen Pariser Bibliotheken vergebens, bis mir endlich auf der Bibliothek Mazarine ein Manuscript in die Hand kam, das wenigstens den Namen Avicebron's an seinem Ende hat. N. 510 der lateinischen Manuscripte dieser Bibliothek enthält unter andern die Physik betreffenden Schriften einen grossen Tractat, der in dem Inhaltsverzeichniss des Manuscripts ohne Namen des Verfassers nur mit dem Titel bezeichnet ist *de materia universali.* Er beginnt mit einem kurzen Inhaltsverzeichniss: *dividitur autem in quinque tractatus*, offenbar von dem Uebersetzer, und hat als explicit: *finitus*

1) *Récherches critiques* p. 197, Note 1. *Il est assez singulier qu' aucun des historiens de la philosophie n'ait parlé avec détail du Liber de Causis et du fons vitae d'Avicebron. Cependant, je le répète, on ne connaîtra sûrement la philosophie du treizième siècle, que lorsqu'on aura analysé ces ouvrages.*

2) *De rerum principio. Opp. ed. Wadding. Tom. III.*

3) *De substantiis separatis. Opp.* Ausgabe von Antwerpen 1612. Tom. 17. pag. 86 f.

Digitized by Google

est tractatus quintus, qui est de materia universali et forma universali, et ex ejus consummatione consummatus est totus liber, cum auxilio Dei et ejus misericordia, Avencebrol. Libro perscripto sit laus et gloria Christo, per quem finitur, quod ad ejus nomen initur. Transtulit hyspanis interpres lingua Johannis tunc ex arabico non absque juvante Domingo. Damit ist Jourdain's Vermuthung als richtig erwiesen, dass der Jude Johann Avendeath und der Archidiaconus Dominicus Gundisalvi wenigstens eine Schrift Avicebron's übersetzt haben, oder genauer bei deren Uebersetzung betheiligt waren. Dass aber dieser Tractat wirklich von Avicebron ist, oder dass der Avencebrol, der Verfasser obiger Schrift, identisch ist mit Avicebron, dem Verfasser der *fons vitae*, das ist abgesehen von allen äussern Gründen durch innere Momente leicht zu erweisen. Die Lehre Duns Scotus über die Materie stimmt mit der Avicebron's im Wesentlichen zusammen; nicht nur dieses, es lässt sich sogar sehr wahrscheinlich machen, dass obige Schrift nichts anders ist, als die *fons vitae* selbst. Nimmt man das, was Thomas von Aquin, *de substantiis separatis*, als Lehre Avicebron's und als von diesem in der *fons vitae* [1]) entwickelt giebt, mit der Abhandlung, welche unter dem Titel *de materia universali* in dem Inhaltsverzeichniss des Manuscripts aufgeführt ist (ein Titel, den die Schrift selbst nie sich giebt, weder an ihrem Anfang, noch an ihrem Ende), zusammen, so findet man, dass das, was Thomas anführt, wörtlich mit dem Manuscript zusammenstimmt. Um nur Einiges anzuführen; wenn Thomas sagt: *quarta ejus ratio est, quod omnis substantia creata oportet, quod distinguatur a creatore; sed creator est unum tantum; oportet igitur, quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus, quorum necesse est ut unum sit forma et aliud materia, quia ex duobus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis*, so sagt Avicebron so im 4. Tractat: *Item manifestabitur tibi hoc alio modo* (nemlich, dass Alles aus Materie und Form zusammengesetzt ist), *hoc est, quia creator omnium debet esse unus tantum, et creatum debet esse diversum*

1) Opp. edit. Antwerpen 1612. t. 17. c. 5. *primo namque Avicebron in libro fontis vitae alterius conditionis substantias separatas posuit esse.*

Digitized by Google

ab eo, unde si creatum erit materia tantum aut forma tantum, assimilaretur uni et non esset medium inter illa, quia duo sunt post unum. Sagt Thomas: *Quinta ratio est, quod omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita, nisi per suam formam, quia res, quae non habet formam, per quam fiat unum, est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma*, so hat Avicebron im 4. Tractat: *Intellectus, cum percipit rem, comprehendit eam, et non comprehendit eam, nisi quia finita est apud eum. Res autem non est finita nisi per formam suam, quia res, quae non finita est, non habet formam, qua fiat unum et differat ab alia, et ideo essentia aeterna est infinita, quia non habet formam. Esse creatum, ex eo quod est finitum, habet formam, qua factum est finitum.* Jedes Moment der Lehre Avicebron's, welches Thomas anführt, könnte ganz in der gleichen Weise belegt werden. — Ueberdiess entspricht die Ordnung, in welcher Thomas die Lehre Avicebron's giebt, vollkommen der Anlage des Tractats. Nach Thomas zerfällt Avicebron's System in zwei grosse Theile, wovon der erste, ausgehend von den *artificialia*, durch immer auf's neue sich wiederholende Auflösung *(resolutio)* der die sichtbare Welt bildenden Glieder oder Reiche des Seins in ihre Elemente, die Materie und Form als den einen letzten Grund aller Wesen erweist, der zweite dagegen in der übersinnlichen Welt dieselben constitutiven Momente für die rein geistigen Wesen, *substantiae separatae*, auf demselben Wege darlegt, um endlich zu dem Resultat zu kommen, dass alles und jedes, körperliches wie geistiges Sein, einen und denselben von Anfang an in sich getheilten Grund hat, Materie und Form, welcher eben als gedoppelter sowohl den Unterschied der Wesen, als ihre Einheit begreiflich macht. Man vergleiche damit, was Avicebron selbst über die Anlage seiner Schrift sagt, am Ende der Einleitung zu seinem ersten Tractat: *Postquam nostra intentio fuit, speculari de materia universali et forma universali, dicendum nobis est, quod id, quod est compositum ex materia et forma, dividitur in duo, quorum unum est substantia corporea composita, aliud substantia spiritualis simplex; et substantia corporea dividitur in duo, quia ejus aliud est materia corporea sustinens formam qualitatum, et aliud materia spiritualis,*

Digitized by Google

quae sustinet formam corporalem, et propter hoc necesse est, duos hic esse tractatus. Primus eorum est de his, quae debent anteponi ad assignandam materiam universalem et formam universalem ad inquirendum scientiam materiae et formae in sensibilibus, et ad loquendum de materia corporali, quae sustinet qualitates. Secundus ad loquendum de materia spirituali, quae sustinet formam corporalem, et quia substantia spiritualis eget probationibus, quia nondum per se notum est scientia necessaria, ideo necesse fuit, ut hic etiam esset tractatus tertius ad loquendum de asseveratione substantiarum simplicium. Fuit etiam necesse, ut hic esset tractatus quartus ad loquendum de inquisitione scientiae, quae est de materia et forma substantiarum simplicium, et cum completa fuerit consideratio in his quatuor tractatibus, necesse erit, ut inspiciamus postea de materia universali et forma universali per se. Erit ergo hic tractatus quintus, qui est postremus in consideratione hujus intentionis; quapropter totum, quod nos debemus considerare de materia et forma erit in his quinque tractatibus, quos distinximus, et hoc est totum, quod continet hic liber. Dasselbe wird sich aus der Entwickelung des Inhalts und der Anlage der Schrift noch deutlicher ergeben.

Der einzige Zweifel, der sich gegen die Identität der Schrift mit der *fons vitae* erheben lässt, ist der, dass der Ausdruck *fons vitae* auch nicht ein einzigesmal in derselben vorkommt. Abgesehen aber davon, dass sich verwandte Ausdrücke finden, wie *forma universalis est fons totius specialitatis; primus largitor fons esse est formae, quae est apud se*, kann dieser Umstand für's erste die Wahrscheinlichkeit nicht entkräften, dass Thomas, wenn nicht die Schrift *de materia universali*, so doch eine ganz ähnliche vor sich hatte, so dass zum mindesten, wenn sie nicht identisch sein sollten, die eine die Ueberarbeitung, oder Abkürzung, oder auch ungezwungene freiere Entwickelung der andern ist [1]). Für's zweite fragt es sich, was denn das Wort *fons vitae* ausdrücken soll. Avicebron lässt alle Wissenschaft in drei Theile zerfallen,

1) cf. Prolog: *Modus autem loquendi currat inter nos interrogatio et responsio secundum regulam probationis sine magna mora et multa praemeditatione; et enim si nos voluerimus observare regulas probationis in omni propositione, quae venerit inter nos, prolongabitur labor et poena augebitur.*

Digitized by Google

die Wissenschaft von der Materie und Form als den zwei Wurzeln (*radices*) alles geschaffenen Seins, die Wissenschaft des Willens als des schöpferischen Princips, die Wissenschaft des Wesens der Wesen. Ausser diesen Wissenschaften giebt es keine andere; in ihnen ist das Wissen vom Sein schlechthin enthalten. Nun konnte *fons vitae*, diess ist der nächste Gedanke, das Wesen der Wesen bezeichnen, als den Einen Quell, aus dem Alles fliesst. Aber ebensogut kann dieser Ausdruck auch auf die nächste Ursache alles Sein's und Lebens, nemlich auf die Materie und Form sich beziehen. Avicebron sagt, dass er eine andere Schrift verfasst habe, in welcher die Wissenschaft des Willens enthalten sei und die den Titel führe *origo largitatis* [1]; dass er einen fünften Tractat über das göttliche Wesen geschrieben, sagt er nicht, obwohl er oft Gelegenheit hätte, auf einen solchen zu verweisen. Befasst er nur die Wissenschaft des Willens, welche nicht das Wesen der Dinge, ihr *quid*, um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, sondern ihr *quare*, ihr Entstehen und ihr Wirken aufeinander, mit einem Wort nicht das Sein als ruhendes, sondern das Werden, und im Gewordnen die lebendige Beziehung aller Wesen aufeinander in Verbindung mit dem Grund derselben, dem göttlichen Willen darlegt, unter dem Namen *origo largitatis*, so ist damit nur das Wesen des Willens in seiner allgemeinsten Eigenschaft, als Grund der Mittheilung, Wechselbeziehung und Causalität ausgedrückt. Ebenso kann *fons vitae* nur den allgemeinsten Charakter der Materie und Form, als Grund alles Seins und Quelle des Lebens in jedem einzelnen Ding unter einem significanten Namen angeben, und eben daraus kann man sich erklären, warum dieser Name da, wo es sich um die Entwickelung des Besondern und Einzelnen handelt, wo die allgemeine *fons vitae* sich sogleich als Materie und Form erweist, nicht genannt wird. Er stand wohl am Anfang der Schrift, aber dieser Anfang fehlt; denn die Schrift beginnt, wie schon bemerkt, mit den Worten *dividitur autem*. Diess setzt ganz deut-

---

1) Fünfter Tractat: *et jam disposui verba de his omnibus in libro, qui tractat de scientia voluntatis, et hic liber vocatur origo largitatis, et debet legi post hunc, et per illum scies certitudinem creationis.*

lich eine Ueberschrift voraus, wie *liber fontis vitae.* Sei dem, wie ihm wolle, so viel ist sicher, dass dieser Tractat wenigstens alle Momente der Lehre Avicebron's enthält, wie sie sowohl Thomas, als Duns Scotus kannten.

So weit war ich gekommen, als mir Hauréau's Schrift über die scholastische Philosophie [1]) zur Hand kam. Ich fand in derselben, dass der Orientalist Munck in Paris auf der kaiserlichen Bibliothek zwei Texte der *fons vitae* entdeckt habe, einen in hebräischer, den andern in lateinischer Sprache [2]). Gern hätte ich die Vergleichung gemacht; da aber diese Manuscripte beständig ausgeliehen sind, so muss ich zuwarten, bis sie mir zugänglich sind, oder bis Munck dieselben veröffentlicht haben wird. Durch Hauréau wurde ich auch auf mehrere Artikel Munck's, die arabische und jüdische Philosophie betreffend, aufmerksam gemacht. Aus seinem Artikel über Avicebron ergiebt sich folgendes. Avicebron war nicht Araber, sondern Jude, Salomo Ibn-Gebirol von Malaga, und lebte in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts in Spanien. Das von Munck gefundene hebräische Manuscript ist nur ein Auszug der *fons vitae*, und aus dem Arabischen übersetzt von Schem Job ben Palqueira, einem jüdischen Philosophen in der zweiten Hälfte des 13ten Jahrhunderts. Diese hebräische Schrift hat den Titel Mekor Hayyim, oder giebt sich als einen Auszug derselben. Durch eine Stelle

---

1) *De la philosophie scolastique, mémoire par* B. Hauréau. Paris 1856.

2) Tom. I, p. 375: *Depuis que ces lignes sont écrites* M. Munck *a fait à la bibliothèque nationale une importante découverte: il a retrouvé deux textes de la Fontaine de Vie, l'un hébreu, l'autre latin, et il promet de publier prochainement une traduction de cet intéressant ouvrage.* Hauréau hat 1847 geschrieben: bis jetzt hat Munck nichts drucken lassen. Auch ist nicht er der erste, welcher den lateinischen Text auf der Bibliothek entdeckt hat; Cousin in seinen *fragments philosophiques, philosophie scolastique* 2. édit. Paris 1840 giebt schon Avicebron's *fons vitae* als in n. 52 des fonds von St. Victor enthalten an. Uebrigens redet Munck selbst, *dictionnaire des sciences philosophiques*, nur von dem hebräischen Text, als von ihm gefunden. Auf dieses Alles kam ich erst, nachdem ich das Studium des MS. von Mazarine vollendet, und kann nur wiederholen, dass der Name Avicebron's bis jetzt in keinem der Kataloge der kaiserlichen Bibliothek verzeichnet ist.

Digitized by Google

aus derselben, welche Munck in französischer Uebersetzung giebt [1]), ist meine Vermuthung der Identität der Schrift *de materia universali* mit der *fons vitae* als gerechtfertigt erwiesen; denn sie findet sich in ersterer vollständig wieder (vgl. unten S. 501, Note 2). Auch ist in dem Hebräischen die Form des Dialogs, welche in der Schrift *de materia universali* angewandt ist, beibehalten. Die einzige Frage ist also nur noch die, ob die Schrift *de mat. univ.* die vollständige *fons vitae* ist, oder nur identisch mit dem hebräischen Auszug. Bedenkt man den Umfang der Abhandlung, ihre Weitläufigkeit und die Breite der Lehrentwickelung, welche oft ermüdend und von Wiederholungen nicht frei ist, nimmt man ferner in Betracht, dass die Schrift selbst als ein in sich vollendetes Ganzes sich giebt (cf. S. 489 f.), dass weiter das explicit ausdrücklich erwähnt, dass die Schrift Avicebron's ganz übersetzt sei, und erinnert man sich endlich, dass Gundisalvi gerade ein Jahrhundert vor dem jüdischen Uebersetzer lebte, welcher die Schrift in hebräischer Sprache auszog, während ersterer unmittelbar aus dem Arabischen übersetzte, so wird kein Zweifel mehr sein, dass das Manuscript von Mazarine die ganze *fons vitae* enthält. Da ich nun nicht weiss, wann Munck dazu sich entschliesst, den hebräischen Text mit dem lateinischen des Manuscripts von St. Victor zu veröffentlichen, dagegen aus seinem Artikel über Avicebron ersah, dass auch er so wenig als Jourdain von der Existenz der *fons vitae* auf der Bibliothek Mazarine Kenntniss hatte [2]), so gebe ich im Folgenden Inhalt, Anlage und Lehre dieser Schrift, auf die ich selbstständig und unabhängig von den eben genannten französischen Gelehrten gekommen bin, und behalte mir vor, mit dem Manuscript nach Umständen weiter zu verfahren.

---

1) cf. *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs de philosophie.* Paris. Tom. III. 1847.

2) Sonst könnte er nicht sagen: *en revanche il devint célèbre sous le nom corrompu d'Avicebron parmi les scolastiques du treizième siècle par une traduction latine du fons vitae due selon Jourdain à l'archidiacre Dominique Gundisalvi.* Diese von Jourdain erst nur vermuthete primitive Uebersetzung der ganzen *fons vitae* durch Gundisalvi ist eben in dem Manuscript von Mazarine enthalten.

I. Inhalt und Anlage.

1) Prolog und Einleitung.

Die Schrift beginnt mit einem Prolog zwischen Lehrer und Schüler, und hat durchgängig die Form des Dialogs. Der Schüler fragt und erhebt Zweifel; der Lehrer antwortet und löst die Schwierigkeiten. Es folgt sofort eine Einleitung, in welcher es sich darum handelt, für's erste die Stellung dieser Abhandlung zum System der Wissenschaften überhaupt klar zu machen. Sie hat es mit dem allgemeinen Sein, *esse universale*, zu thun, und verhält sich in der Dreitheilung der realen Disciplinen als erste Stufe, durch welche man zu der Wissenschaft des Willens und zu der des Wesens der Wesen aufsteigt. Für's zweite macht die Einleitung bemerklich, dass man die Vorbedingungen der Wissenschaft des allgemeinen Seins erfüllt haben muss, ehe man sich mit derselben befassen kann, d. h. dass man der Logik und der Psychologie, d. h. des Wissens von dem Wesen der Seele sowohl, als der Art und Weise des Erkenntnissprocesses mächtig sein muss, der erstern, um den logisch-syllogistischen Beweis und Schluss auf das Objekt der Wissenschaft des allgemeinen Seins anwenden zu können, und dadurch derselben eben die Form der Wissenschaft zu geben, der letztern, um dieses Objekts selbst eben als eines realen im Unterschied von der subjektiven Vorstellung sicher zu sein. Für's dritte giebt die Einleitung für die Lehre vom allgemeinen Sein den Ausgangspunkt. Obgleich alles Sein ein unterschiedenes ist, ist es doch ebenso ein einheitliches; Alles, was ist, kommt in dem Begriff der Substanzialität überein. Denn wären die Substanzen als solche unter sich verschieden, so wären sie keine Substanzen; der Begriff der Substanz ist ein solcher, der keinen Unterschied in sich selbst erträgt. Ist diess, so muss Alles was ist, einen realen Grund seiner Einheit haben [1]). Aber ebenso ist auch Alles unter sich verschieden; auf der Einheit erhebt sich der Unterschied. Daraus folgt, dass die Wurzel, der Grund alles Seins nicht die

1) *Si omnes substantiae conveniunt in eo, quod sunt substantiae, necesse est, quod sit hic substantia communis omnibus, quae uniat alia aliis et det intellectum substantialitatis omnibus aequaliter.*

Digitized by Google

Einheit sein kann, sondern dass zwei verschiedene Prinzipien zu setzen sind, von denen das eine, die Form, den Unterschied in der Einheit, das andere, die Materie, die Einheit im Unterschied begründet [1]). Die Substanz selbst also geht in Materie und Form als ihre constitutiven Elemente zurück, und so gewiss Alles, was wahrhaft ist, Substanz ist, so gewiss hat Alles Materie und Form an sich. Alles ist also darin eins, dass es aus Materie und Form verbunden ist, und diese beiden bilden so den realen Grund der Einheit alles Seins, der aber, weil in sich selbst schon unterschieden, auf seiner Einheit den Unterschied, die verschiedenen Stufen und Ordnungen des Seins hervortreten und lebendig werden lassen kann. Diess ist das Problem, das nun im Einzelnen gelöst werden muss, und dessen Lösung Gegenstand dieser Schrift ist. Es handelt sich also für's vierte darum, welchen wissenschaftlichen Weg man nehmen muss, um auf Materie und Form zu gelangen, und dieselben als die Principien alles Seins zu erweisen. Dieses wird durch Analyse der verschiedenen Gebiete des Seins erreicht, *resolutione intelligibili*, wie sich Avicebron ausdrückt, und zwar durch stufenweises Aufsteigen vom Offenbaren zum Verborgenen, von der sichtbaren Welt zur unsichtbaren, von dem vor Augen Liegenden, sinnlich Greifbaren, zu dem Intelligibeln, blos dem Verstand Zugänglichen. Jede dieser Stufen, eine nach der andern, wird in ihre Elemente zurückgeführt, und so muss sich zeigen, dass der Grund des Seins in allen derselbe ist, nemlich die Materie und Form. Ist diess gefunden, so muss endlich das Wesen beider, wie es in sich selbst ist vor seinem Eingehen in die concreten Formen des Universums, entwickelt werden, und es ergiebt sich so die schon oben S. 489 erwähnte Eintheilung der Schrift, mit welcher die Einleitung schliesst. Die zwei ersten Traktate haben es mit dem Beweis zu thun, dass der Grund der sichtbaren Welt kein anderer ist, als Materie und Form; in dem dritten Traktat wird die Existenz der geistigen Substanzen bewiesen, um sofort

---

1) *Si enim una esset radix omnium, cum ipsa sint diversa, necesse esset in eo, in quo conveniunt, esse diversa, et quamvis una radix esset omnium, tamen necesse esset in hoc, in ipsa radice redire ad duo.*

Digitized by Google

in dem vierten in der intelligibeln Welt und ihrem Wesen dieselben Elemente darzulegen, aus welchen die sichtbare Welt gebildet ist; der fünfte Traktat befasst sich mit der Materie und Form in ihrer reinen Allgemeinheit.

2) Der erste Traktat.

Der Beweis, um den es sich hier handelt, dass nemlich in der den Sinnen zugänglichen Welt, welche sich selbst in zwei Gebiete theilt, in das der Himmelskörper, wo die Form von der Materie nie sich trennt, und in das dem Wechsel von Entstehen und Vergehen Unterworfene, von welch' letzterem als von dem am unmittelbarsten Gegebenen und Deutlichsten (*summum manifestum quod est formae sensibiles*) man ausgehen muss, die allgemeine Materie und Form existirt, ist ein doppelter, ein allgemeiner und besonderer. Der erstere ist in Folgendem enthalten: Die wesentlichen Eigenschaften der Materie sind, dass sie durch sich selber subsistirt, Eines Wesens ist, und den Unterschied trägt und hält. Hat nun die Materie in Allem was ist, diese Momente an sich, oder hat umgekehrt Alles, was ist, diese Eigenschaften an sich, so ist damit erwiesen, dass die erste Materie in Allem ist was ist. Dass aber Letzteres der Fall ist, dass alles Sein die das Wesen der Materie ausmachenden Momente an sich hat, zeigt sich darin, dass der Verstand, wenn er jedem einzelnen Sinnending durch Abstraktion eine Form nach der andern ablöst, mit Nothwendigkeit am Ende auf Etwas kommt, das alle diese Formen trägt und hält. Dieser Eine letzte Grund, in welchem alle den Sinnen erscheinenden Formen der Dinge subsistiren, hat in Allem ganz denselben Charakter an sich, welcher das Wesen der Materie bezeichnet. Diese Eigenschaften aber könnten sich nicht in derselben Weise in Allem finden, wenn nicht in Allem die Materie als ein und dasselbe Wesen wäre. Die allgemeine Materie also ist nicht ausser den Dingen, als etwas von ihnen Verschiedenes„ im Gegentheil, sie macht ihr innerstes verborgenes einheitliches Wesen aus. Ganz ebenso finden sich die wesentlichen Eigenschaften der Form, in einem Andern zu subsistiren, dessen Natur zu vollenden und zum Sein zu führen, in allen Dingen. Sie könnten aber diesen einheitlichen formellen

Digitized by Google

Charakter nicht haben, wenn nicht eine wesentlich einheitliche Form wäre, welche ihnen denselben mittheilte. Hat nun die Materie schlechthin in Allem was ist die Momente an sich, welche eben ihr Wesen bilden, die Form ebenso, so ist durch diese allgemeine Reflexion schon die allgemeine Form und Materie in Allem gefunden. Im Besondern wird dieses noch deutlicher sich ergeben. Nehmen wir verschiedene aus einem und demselben Stoffe verfertigte künstliche Objekte, so ist offenbar der Stoff in allen derselbe, hat ein und dasselbe innere Wesen, welches, so verschieden auch die Figuren sein mögen, in welche die Kunst ihn bringt, unveränderlich in allen sich gleich bleibt, und ohne in seiner Natur durch den Unterschied der Formen alterirt zu werden, denselben als Fundament dient, in welchem sie subsistiren. Hier entspricht also der Stoff dem Begriff und Wesen der Materie, die künstliche Form der allgemeinen Form. Aber der Stoff selbst, der Stein, das Gold, besteht wieder wesentlich aus zwei Elementen, aus dieser besondern qualitativen Form, welche ihre Subsistenz hat in diesem besondern Körper, der nichts Anderes ist, als eine Verbindung der vier Elemente. Also auch hier entspricht die specifische Form der allgemeinen Form, das Fundament, auf dem sie ruht, auf dem sie sich erhebt, der allmeinen Materie. Allein dieses Fundament selbst, das Compositum der vier Elemente, treibt nothwendig weiter zurück. Denn die vier Elemente, diese allgemeinen natürlichen Formen, sind ja unter sich selbst verschieden. Eben als verschiedene Qualitäten würden sie nie sich verbinden, wäre nicht ein einheitlicher Grund, welcher sie zusammenhält und zusammenzwingt, wenigstens räumlich; überdiess haben sie trotz ihrer Verschiedenheit das mit einander gemeinsam, dass sie körperlicher Natur sind. Somit ist der Körper als solcher, d. h. die Quantität, die Materie, in welcher die verschiedenen Formen der Elemente als in ihrer einheitlichen Basis ruhen, und die verschiedenen Qualitäten derselben entsprechen der allgemeinen Form. Alle bisher erwähnten Ordnungen des Seins kommen darin überein, dass Form und Materie in ihnen von einander getrennt werden können; der in dieser Sphäre stattfindende Prozess des Entstehens und Vergehens ist der deutlichste Beweis dafür, dass alles dieses aus Materie

Digitized by Google

und Form, als zwei verschiedenen Elementen gebildet ist; denn ohne dieses wäre ein Entstehen und Vergehen, welches gar nichts Anderes ist, als Trennung der Form von einer Materie und Verbindung mit einer andern, gar nicht möglich. Andererseits aber haben die Elemente mit den Himmelskörpern das gemeinsam, dass sie in demselben Sinn Körper sind, wie diese, Qualitäten, welche auf der Quantität, der realen Ausdehnung, erscheinen. Aber indem sie so die Einheit und Continuität der sinnlichen Welt mit der Sphäre der Himmelskörper herstellen, ist der Unterschied der, dass die Himmelskörper Qualitäten oder Formen haben, welche von dem Körper unzertrennlich sind, dass in ihnen kein Vergehen, keine Trennung der Form von der Materie stattfindet. So theilt sich die wesentlich in sich Eine Materie des Körpers in zwei Sphären, verschieden durch zwei unter sich unterschiedene Formen, in deren einer Form und Materie unzertrennlich sind, während sie in der andern in verschiedenen Stufen, in der der allgemeinen und der besonderten Natürlichkeit und in der der künstlichen Objekte von einander trennbar sind. So hat man also vier Materien und vier Formen gefunden, beidemal unter sich verschieden, aber eins im Begriff der Materie und eins im Begriff der Form. Denn so verschieden auch die Formen sind, sie sind darin eins, dass sie Formen des Körpers sind. In dem Gebiet der Sinnendinge und der Himmelskörper also entspricht der allgemeinen Materie der Körper, die Quantität, der allgemeinen Form, die sinnliche Form, die Qualität; und alle Wesen dieser zwei Gebiete des Seins sind nur durch die Materie, welche hier der allgemeine Körper, der Raum, und durch die Form, welche hier die allgemeine natürliche Form ist, constituirt [1]).

---

1) *Percepi quatuor modos materiae et quatuor modos formae, materia particularis artificialis, materia particularis naturalis, materia universalis naturalis, recipiens generationem, materia coelestis, et econtra in unaquaque materiarum harum sua forma sustentata in ea. M. Sed adhuc intellige, quod hi quatuor modi materiarum et formarum, etsi sint diversi, tamen conveniunt in intellectu materiae et formae. Et in sensibilibus non est aliud praeter hoc; jam invenimus quod in sensibilibus naturalibus universalibus et particularibus non est nisi materia et forma; partes conveniunt et fit totum, et hae materiae et hae formae partes sunt. Debent ergo adunari et fient totum. D. Quomodo potest esse, ut, cum sint diversa, conveniant?*

Digitized by Google

3) Der zweite Traktat.

Ist so im ersten Traktat die Untersuchung der sichtbaren Welt bis zu dem Körper oder der Quantität, dem realen Raum, vorgedrungen, auf welchem als ihrer Materie die Formen der Sinnenwelt, d. h. die Qualitäten sich erheben, hat man also das Wesen der Form als identisch gefunden mit dem Wesen der Qualität und in demselben enthalten, ebenso das Wesen der Materie als identisch mit der Quantität oder räumlichen Ausdehnung, so ist nun der weitere Verlauf des analytischen Processes der, dass dieser allgemeine Körper selbst in seine Elemente aufgelöst wird. Der Körper ist seinem Begriff nach nichts Anderes, als die räumliche Ausdehnung in den drei Dimensionen der Länge, Breite und Höhe. Diese Form aber muss nothwendig ein Substrat haben, in welchem sie ruht. Der Körper im allgemeinsten Sinn, die *corporeitas*, das *universale corpus*, d. h. der Raum besteht somit ebenfalls aus Materie und Form. Ist er zunächst für die sinnlich greifbaren Formen die Materie, so löst sich nun diese Einheit selbst in die Zweiheit auf; denn was Materie war, erweist sich als Form, und so treibt die offenbare Materie, die Quantität, welche eben als offenbar nur Form sein kann *(manifestum esse forma est occulti)*, auf eine verborgene, den Sinnen nicht mehr zugängliche Materie zurück, und diese nur intelligible Materie ist die Substanz, welche als intelligibel die zwei Momente an sich hat, das subjective, dass sie nur mit dem Verstand zu erfassen ist, das objective, dass sie wesentlich in sich selbst geistiger Natur ist. Die körperliche Substanz geht somit in eine geistige zurück, und der Körper ist wesentlich gebildet durch die Form der Quantität, und die Substanz, welche ihre Materie ist. So entspricht der allgemeinen Materie die Substanz, der allgemeinen Form die Quantität, und es ist eine fünfte Materie gefunden, *materia universalis spiritualis*, und eine fünfte Form, *forma universalis corporalis*.

M. Nonne elementa, cum sint diversa, tamen conveniunt in hoc, quod corpus sunt? Similiter in hoc formae conveniunt, quod corporis forma sunt. Ergo formae sunt una in specie sc. forma sensibili, et multae in individuis sc. in singulis eorum. Debet ergo esse in sensibilibus materia universalis i. e. corpus, et forma universalis i. e. omnia, quae sustinentur in corpore.

Digitized by Google

Auf diesem Punkt angekommen, scheidet sich nun die Lehre in mehrfache Auffassungen des weitern Verhältnisses von Materie und Form. Die eine derselben, vorgebildet im Bisherigen, giebt Thomas an: wie der Raum als die allgemeine Materie, in welcher die Qualitäten subsistiren, sich scheidet in eine Sphäre, wo die Form vom Körper unzertrennbar ist, und in eine andere, welche durch die Trennbarkeit beider, d. h. der Qualität und Quantität, der Ort des Wechsels von Entstehen und Vergehen ist, ebenso scheidet sich auch die eine Materie, die eigentliche allgemeine Materie, welche im Begriff der Substanz als der *materia spiritualis* schon erreicht ist, in eine höhere Sphäre, welche nicht die dichte Form der Körperlichkeit, sondern die lichte geistige Form an sich hat, und in eine niedere, in welcher dieselbe Materie die Form des Raums in sich aufnimmt und dessen Substrat bildet [1]). Nach dieser Auffassung ist es eben die Materie als solche, welche die wesentliche innere Continuität zwischen der intelligibeln und körperlichen Welt herstellt, während beide durch den Unterschied ihrer Formen in Geistiges und Körperliches getrennt sind. — Existiren so die verschiedenen Formen unmittelbar in der einen Materie nebeneinander, so dass diese qualitativ dieselbe unter den verschiedenen Formen bleibend durch den Unterschied der letztern nur in verschiedene Gebiete numerisch abgegrenzt wird, so macht sich, wie ebenfalls schon aus dem ersten Traktat erhellt,. die Continuität zwischen den verschiedenen Sphären der Welt in anderer Weise geltend, als eine Subsistenz des Niedern im Höhern, und Alles geht so nicht unmittelbar, sondern in einer Reihe von Vermittlungsgliedern auf die eine Materie zurück. Wie also, nach dieser zweiten Anschauung, die Elemente nicht mehr als in einer eigenen Materie subsistirend gedacht werden können, sondern in dem grossen Körper der Welt, welcher concav ist, auf dem durch die Sphäre der Himmelskörper gebildeten Raum als ihrem Ort auf ihnen und in

1) Sie ist kurz enthalten in folgenden Worten Avicebron's: wie beim Wasser, wenn es herabfliesst, das sich ergibt, *quod ex ea partim invenies subtile lucidum, partim obscurum spissum, similiter dicendum est de materia, quae sustinet formam, quia ejus aliquid est spirituale subtile, aliquid corporale spissum.*

Digitized by Google

ihnen als ihrem Fundament ruhen, von ihnen getragen und gehalten [1]), wie also die Elemente als Formen zurückgehen in die Himmelskörper als ihre Materie, welche Materie selbst sich wieder theilt in Form, Quantität, und Materie, Substanz, so hat auch die Quantität an der Substanz nicht schon die reine allgemeine Materie, welche als diese reine Materie in zwei nebeneinander befindliche Gebiete sich theilte, von denen das eine die körperliche, das andere die geistige Form hat, sondern diese *materia spiritualis*, welche Materie der Quantität ist, ist erst die Substanz; als solche löst auch sie sich wieder auf in Form, Substanz und Materie, die geistige Welt, in welcher sie subsistirt. So wird die eine Materie, der dunkle Grund alles Seins, in verschiedenen aufeinander folgenden und übereinander sich erhebenden Gestaltungen manifest, aber so, dass sie auch bis in die letzte derselben sich ausdehnt, und unter den über sie gelagerten Schichten von Formen als das eine sich selbst gleich bleibende Fundament von Allem beharrt. Nach dieser zweiten Auffassung also ist der Unterschied zwischen Materie und Form in den Mittelgliedern, welche zwischen beiden Extremen liegen, nur ein relativer; Alles ist ebenso Form wie Materie, Form für die über ihm, Materie für die unter ihm befindlichen Sphären des Seins. Die Materie ist so das Erste, die Form als die reine Form das Letzte. In diesem Zusammenhang sagt Avicebron ausdrücklich, die Materie, welche die Form der Körperlichkeit trage, sei noch nicht die letzte allgemeine Materie [2]). Es erhellt, dass

1) *Esse corporum omnium constituitur in corpore coeli et continetur in eo.*

2) *Dicitur ergo hic esse materia non sensibilis, quae sustinet materiam corporis. Imagina enim per ordinem ea quae sunt, et pone ex eis quasi duo extrema, aliud inferius, aliud superius, quod ex illis est superius continens totum sicut materia universalis, universaliter est materia tantum sustinens, quod autem est inferius, sicut forma sensibilis erit forma sustentata tantum; ex his autem, quae sunt in medio duorum extremorum, quod fuerit altius et subtilius, erit materia inferiori et spissiori, et inferius et spissius erit forma illi, et secundum hoc corporeitas mundi, quae est materia manifesta sustinens formam, quae sustinetur in eo, dicitur esse forma sustentata in materia occulta, et secundum hanc considerationem erit hic materia forma ad id, quod sequitur, donec veniemus ad materiam primam, quae continet omnia, manifesta autem sit materia sustinens corporeitatem mundi.*

Digitized by Google

nach dieser Auffassung, wie nach der von Thomas angeführten nur die Materie wesentlich eins ist, während die reale Wesenseinheit der Form, wenn nicht aufgegeben, so doch nicht hervorgehoben ist. Die Formen scheinen so nur eins zu sein im Begriff der Form; an die Stelle der objectiven Einheit im Wesen, scheint eine blos subjective Einheit im Denken zu treten; denn die Form ist es, welche alle Differenzen setzt [1]). — Allein es handelt sich ja nicht blos darum, die allgemeine Materie als das Substrat von Allem, sondern ebenso auch die allgemeine Form als das Prinzip aller und jeder Form, als die wesentliche Einheit aller Formen nachzuweisen; es macht sich also mit Nothwendigkeit eine andere Auffassung geltend, welche ebenfalls im ersten Traktat, der Alles noch sehr unbestimmt lässt, angedeutet ist. Nicht nur kommen alle bisher gefundenen Materien im Begriff der Materie, alle Formen im Begriff der Form überein, das eine reale Wesen der allgemeinen Materie ist ein und dasselbe in allen Materien, das eine reale Wesen der allgemeinen Form in allen Formen. Wie also die Materie der Körperwelt zurückgeht in die geistige Materie, so muss auch die körperliche Form in die geistige Form zurückgehen. Die Quantität subsistirt in der geistigen Form. Nicht nur das, die Quantität ist, was sie ist als Form, nur dadurch, dass sie am Wesen der einen realen Form Theil nimmt, und so ist es umgekehrt die letztere, welche die Quantität eben zu dem macht, was sie ist, zur Form. Wie also die Form des Körpers in den einen Grund aller Formen, in die allgemeine Form zurückgeht, nur nicht unmittelbar, denn sonst wäre ja die körperliche Form entweder die allgemeine Form selbst, oder deren erste Erscheinung, sondern, wie vornehmlich der fünfte Traktat weiter ausführt, mittelbar und zwar durch Vermittlung der geistigen Form, so ist die Quantität umgekehrt durch die allgemeine Form constituirt, aber durch Vermittlung der geistigen Form. Die Substanz löst sich also auf in Materie und Form, und die allgemeine Substanz der Körperwelt geht so zurück in die allgemeine geistige Materie und die allgemeine geistige Form. Diese beiden sind so in der Körperwelt

1) *Diversitas non est nisi ex formis.*

Digitized by Google

als Grund alles Seins erwiesen, und der vierte Traktat kann nun erweisen, wie diese allgemeine geistige Materie und Form im Gebiet der einfachen Substanzen sich besondert, und selbst auf die reine allgemeine Materie und Form als ihren Grund zurückgeht. Hier genügt im Allgemeinen bemerklich zu machen, wie die Körperlichkeit in der Geistigkeit wurzelt. Nach dieser Anschauung hat man also ebenso viele Materien, als Formen, so dass immer eine Materie in der andern, eine Form in der andern subsistirt. *Manifestum est, quod materia particularis naturalis subsistit in materia universali naturali, et materia universalis naturalis in materia universali coelesti, et materia universalis coelestis in materia universali corporali, et materia universalis corporalis in materia universali spirituali.* Ebenso gehen die Formen in der *forma universalis corporalis* zurück in die *forma universalis spiritualis.*

Zunächst scheint diess auf ein und dasselbe zurückzukommen, und der Unterschied nur der zu sein, dass nach der zweiten Auffassung der Uebergang der Sphären ineinander, ihre Continuität deutlicher hervortritt, während die dritte Anschauung jede einzelne Sphäre der Welt in ihrem Fürsichsein fasst, wo die allgemeine Materie durch die aufeinander folgenden Formen in anderer Weise erscheint, indem das *genus*, die Materie, durch die Differenzen, die Formen, in verschiedene *species* getheilt wird, wie Avicebron selbst und nach ihm Duns Scotus sich ausdrückt. Ebenso scheinen sich diese beiden Auffassungen zusammengenommen von der ersten nur dadurch zu unterscheiden, dass sie die Continuität der körperlichen und geistigen Welt bemerklicher machen, sofern die Materie und Form immer aufs neue miteinander sich vermitteln, und so eine Reihe von Stufen des Seins eine aus der andern hervorgehen lassen, und ebendamit die Untersuchung bis auf den Punkt führen, wo sie im vierten Traktat neu wieder aufgenommen wird, während dagegen die erste Auffassung als Resultat der zwei ersten Traktate die allgemeine Materie, als das der geistigen und körperlichen Welt Gemeinsame, und in der körperlichen Welt eine allem gemeinsame Form, die Quantität, giebt, um sofort das Verhältniss dieser Form selbst zu der allgemeinen und zu den verschiedenen intelligibeln Formen im

Digitized by Google

vierten Traktat nachzuholen. So scheint das bisher Entwickelte entbehrlich zu sein, ist es aber in der That nicht. Denn was die zwei ersten Auffassungen betrifft, so unterscheiden sie sich zusammen von der dritten darin, dass sie die Einheit der Form fallen lassen, während die letztere dieselbe zu gewinnen sucht, und es liegt so in ihnen der Ausgangspunkt für die sehr verwickelte Lehre Avicebron's, wornach einestheils die Form das Princip der Einheit, die Materie das des Unterschieds, andererseits die Materie das der Einheit, die Form das des Unterschieds ist. Andererseits unterscheidet sich die erste Anschauung von der zweiten und dritten darin, dass sie die Formen nur nebeneinander in der einen Materie sein lässt, während die beiden andern die Formen ineinander sein und eine durch Vermittlung der andern in die Materie eingehen lassen. Ist die Form nur eine neben der andern, so ist die objective Einheit keine an sich seiende mehr, und die Einheit der Formen als objective wird nur eine Einheit der Wechselbeziehung, des Wirkens, der freien Mittheilung einer Form an die andere. Sind aber die Formen ineinander, so fragt es sich, wie sie sich alle zusammengenommen zur Materie verhalten: dieser Punkt berührt also eine zweite Schwierigkeit in der Lehre Avicebron's, welche besonders von Thomas zum Gegenstand eines heftigen Angriffs gemacht worden ist, wornach die Formen bald nur Substanzen, bald nur Accidenzen sein sollen, und lässt in der ersten Anschauung die Lösung schon durchblicken, wornach man zwischen substanziellen nebeneinander seienden Formen, und zwischen accidentiellen, durch Wirken der Sphären aufeinander erzeugten, unterscheiden muss.

Gehen wir nun weiter. Nachdem die Frage aufgeworfen und beantwortet worden ist, wie der Verstand die Gewissheit hat, dass die Körperlichkeit real und objektiv die Substanz zu ihrer Materie, und die neun Prädicamente zu ihrer allgemeinen Form hat, und weiter erklärt worden ist, dass die Substanz eben als nur intelligibel und doch als Substrat der körperlichen Formen, wie sie die Continuität mit der intelligibeln Welt real herstellt, und auf der Scheide des Reichs der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit steht, beide ebenso miteinander vermittelnd, als

Digitized by Google

von einander unterscheidend, so auch für das Erkennen das Mittelglied ist, um von der körperlichen Welt auf die intelligibeln Wesen zu kommen, indem sie in ihrem Verhältniss zu den in ihr ruhenden Gattungen von Formen die Offenbarung des Verhältnisses der unsichtbaren Substanzen zu einander ist, geht Avicebron auf den Begriff der Substanz und der Quantität selbst über. — Die Materie, d. h. die Substanz, welche die neun Prädicamente trägt, ist geistiger Natur, aber sie ist das niederste der geistigen Wesen, die letzte der eigentlichen Substanzen, weil sie nur leidend und keiner Bewegung aus sich selbst fähig ist. Allein ist auch ihr Wesen in sich selbst vermöge seiner Entfernung von dem Princip aller Bewegung, vom Willen, die verdichtete, dunkel und stark gewordene Geistigkeit, ist sie überdiess durch die Quantität, welche ihr ganzes Wesen als Form durchdringt, noch mehr von aller und jeder Bewegung abgehalten, so ist sie doch nicht todt; ihre Passivität selbst vielmehr ist eine lebendige [1]), ja sie selbst verhält sich zu der rein intelligibeln Welt, wie ein Centrum, auf welches die Strahlen des Lichtes und Geistes fallen, und ebendadurch erst, dass sie sich an der starren Substanz brechen, offenbar werden. Sie ist so im eigentlichen Sinn der dunkle Grund, auf welchem das geistige Sein erst manifest wird, und ist für die rein geistigen Substanzen die nothwendige Bedingung ihrer Wirksamkeit [2]).

Weiss man so, was die Substanz in ihrem Wesen ist, das *quod*, so handelt es sich nun auch darum, das *quare* zu erkennen, d. h. ihr Wesen und Sein aus seinem höhern Grund zu begreifen. Diese Frage gehört eigentlich in die Wissenschaft des Willens, welche allein das Dasein und Sosein, den Endzweck und den Anfang der Dinge zu erklären, und so in ihrem Princip und Ziel sie zu erfassen vermag; nichtsdestoweniger lässt sich Avicebron auf diese Frage ein und löst sie in zweifacher Weise. Wenn man fragt, warum die Materie der Körperlichkeit, die Substanz, existirt, und warum sie so ist, so ist

1) *Accidit ei per hoc, quod longe remota est ab origine et radice motus, ut esset quieta non movens, et tamen movetur in se i. e. patitur.*

2) *Omnis auctor excepto primo auctore in suo opere indiget subjecto, quod sit receptibile suae actionis.*

Digitized by Google

die Antwort die, weil sie mit Allem, was ist, als ein nothwendiges Moment am Begriff und Wesen des Seins im Willen potentiell enthalten ist, fast derselbe Begriff, welchen Duns Scotus damit ausdrückt, dass er die Materie als eine selbstständige Idee im göttlichen Verstand bestimmt. Der Wille aber hat die Macht, alle die potentiellen Differenzen des Seins, welche er als unter sich schon ideal unterschiedene und in diesem ihrem Unterschied eben das ideale System der Welt, des endlichen Seins in seinen nothwendigen Momenten bildende in sich enthält und so in der Einheit eines geistigen Princips, mit einem Wort in der Einheit des Begriffs befasst, zu realisiren. Dass also die Materie existent ist, hat seinen Grund im Willen ebenso wie dass sie diese und keine andere Stufe des Seins einnimmt. Diess ist das Erste. Da aber, wie gesagt, die nähere Untersuchung in die Wissenschaft des Willens verwiesen wird, so begnügt sich Avicebron, den nähern Grund, warum die Materie der Körperlichkeit ist, zu erklären, d. h. er erklärt eben den nächsten realen Grund, welcher die körperliche Materie hält und trägt. Alles Sein steigt in Stufenordnungen von dem Sein, welches im Wissen des Schöpfers oder in der Intelligenz des schöpferischen Willens ist, herab; je näher die Wesen dem Princip alles Seins sind, desto geistiger, je weiter sie von ihm entfernt sind, desto körperlicher sind sie. Obgleich also die Materie der Körperlichkeit in keinem körperlichen Ort als ihrem Fundament ruht, ist sie jedoch selbst kein raumlicher Ort, sondern für den Raum selbst der Ort, so giebt es doch einen realen geistigen Ort für sie, und wie der Raum in ihr als geistigem Ort ist, so ist sie selbst in den reinen einfachen geistigen Substanzen als ihrem Ort *(locus spiritualis)*, wie diese hinwiederum in der allgemeinen Materie und Form in der gleichen Weise subsistiren. Sie ist also, weil sie einen realen, wenn gleich nicht körperlichen Grund hat, in welchem sie ruht. Wie also die rein geistigen Substanzen an der körperlichen Materie oder Substanz den Grund ihrer Erscheinung und den Ort ihres Wirkens haben, so hat umgekehrt die Materie an den geistigen Substanzen den Grund ihres Seins und ihrer Subsistenz.

Allein nun fragt es sich, ist das Wesen der Substanz innerhalb oder ausserhalb der Quantität. Damit geht Avicebron

by Google

auf die Lehre von der Quantität über. Dehnt sich nämlich die Quantität von der Oberfläche des ersten Himmels durch die Himmelssphären bis zu dem Ende, welches das Centrum der Welt ist, aus, und constituirt den wesentlich einen concaven Körper der Welt, den realen Raum, so ist jeder Anfang des Raums, oder wenn man so will sein Ende, eben die Oberfläche des ersten Himmels, und nicht die Substanz. Ist nun die Substanz innerhalb des Raums und durch denselben überall zerstreut, so scheint es, als könne sie nicht in den einfachen Substanzen, an welchen sie eben den realen Ort ihrer Subsistenz haben soll, subsistiren, und man hat so zwischen der Quantität und der intelligibeln Welt kein Mittleres. Ist sie aber dieses Mittlere und damit ausserhalb der Quantität, so existirt die Quantität nicht in der Substanz, sondern im Weltkörper selbst, welcher ausserhalb der Substanz zu liegen kommt in der Art, dass ein Theil der Quantität im andern existirt, bis man zur letzten Grenze der Quantität kommt, zur Substanz, an welcher wie an einer Oberfläche die Quantität hängt, oder auf welche sie wie die Farbe auf den Körper aufgegossen ist. Wenn nun Avicebron dieser Schwierigkeit gegenüber die Immanenz der Substanz in der Quantität als das allein Richtige behauptet, so hat er zwar damit Recht, insofern als die Substanz als die Materie der Welt nicht ausserhalb der Form, d. h. der Quantität sein, noch weniger als Materie Grund der Form sein kann, denn Form wird nur aus Form; aber die Schwierigkeit ist damit nicht gehoben, vielmehr hat der Schüler ebenso Recht, wenn er immer wieder darauf beharrt, dass die *medietas hujus substantiae inter quantitatem et ipsam substantiam* nur dadurch erklärt werden kann, dass die Substanz ausserhalb der Quantität ist. Es ist ganz klar, wie hier die zwei oben bemerklich gemachten Anschauungen über das Verhältniss von Materie und Form, indem jede für sich genommen wird im Gegensatz gegen die andere, in Widerspruch mit einander kommen, und was diesen Widerspruch veranlasst, ist hier zunächst der Begriff der Substanz. Indem Avicebron die Substanz immer als die *substantia quantitatis hujus mundi* fasst, ist sie einfach die Materie der Welt; das Sichtbare löst sich in sich selbst genommen auf in Materie, Substanz, und Form, Quan-

Digitized by Google

tität; beides ist unzertrennlich ineinander. Will man, was aber hier gar nicht in Betracht kommt, auf einen höhern Grund zurückgehen, so geht Materie auf Materie, Form auf Form, die Substanz der Welt in die geistige Substanz, die Quantität auf die Form der geistigen Welt, d. h. die Intelligenz, zurück. Aber diess ist die andere Auffassung, welche der Schüler vertritt, der Begriff der Substanz ist nicht absolut, sondern nur relativ identisch mit dem der Materie. Jedes Glied der Wesen geht zurück in ein Höheres als seine Materie, in der es ruht; allein diese Materie ist nur Materie für das Niedere; in sich selbst genommen, ist sie aus Materie und Form selbst verbunden, d. h. ist Substanz im eigentlichen Sinn. Ist also die Quantität Form, und ruht sie in der Substanz, so ist diese Materie für die Form der Quantität, aber in sich selbst aus Materie und Form, welche Form ein anderes Höheres ist als die Quantität, verbunden, ebendaher in der Mitte zwischen dem Sichtbaren, der Quantität, und der unsichtbaren Welt, und ausser der Quantität. Es läge hier offenbar, da doch diese beide Anschauungen einander ergänzen und gleich wesentlich sind, die Lösung einfach darin, zu sagen, die Substanz ist ebenso in, wie ausser der Quantität. Statt sie aber beide mit einander zu vermitteln, bleibt Avicebron hier bei dem Gegensatz beider stehen, und nimmt sie als zwei sich Ausschliessende, woraus mit Nothwendigkeit die oben erwähnte dritte Anschauung sich ergiebt, wornach die geistige und körperliche Welt fast wie aussereinander sich gegenüberstehen, d. h. der qualitative Unterschied der Substanz der einen von der andern bis dahin gesteigert wird, dass er die Einheit, d. h. Continuität der Materie zu durchbrechen droht. Lassen wir dieses nun auf sich beruhen, und sehen wir, wie Avicebron, ausgehend von dem Satz, die Substanz ist in der Quantität, seine Lehre von der Quantität entwickelt. Der Verstand löst die Quantität der Substanz der Welt in ihre Theile auf; die Quantität als solche ist mithin zusammengesetzt aus Theilen, welche aber homogen und im Begriff der Quantität schlechthin nicht von einander verschieden sind. Nehmen wir also einen dieser Theile der Quantität, so fragt es sich, ist dieser Theil theilbar oder nicht? Diese Frage enthält in sich selbst schon, dass der gesetzte kleinste

Digitized by Google

Theil der Quantität nicht identisch ist mit dem Punkt. Denn dieser ist das Untheilbare, ebendaher nicht ein wesentlicher natürlicher Theil der Quantität, sondern nur ein Accidens, welches in der Quantität subsistirt. Ist nun dieser kleinste Theil der Quantität untheilbar, so sind auch alle andern Theile untheilbar. Damit ist aber die Quantität selbst aufgehoben; denn zwei Untheilbare mit einander verbunden bilden keine Grösse. Es würde also folgen, dass der grosse Körper der Welt gleich ist einem seiner kleinsten Theile; diese disgregaten Einheiten können nie die Einheit der räumlichen Continuität zu Stande bringen. Der kleinste Theil der Quantität ist somit nothwendig theilbar, eben weil er wesentlicher Theil der Quantität ist. Ist diess, so fragt sich nun, in welchem Sinn ist dieser kleinste Theil theilbar? Eben als kleinster scheint er immer wieder der Theilbarkeit zu widerstreben; der Begriff der kleinsten denkbaren Quantität scheint nothwendig eben das Ende und Ziel der Theilbarkeit, mit einem Wort, das Atom, das reale *indivisibile*, zu verlangen. Diese Schwierigkeit löst Avicebron so: An und für sich selbst genommen ist jede Quantität als solche theilbar in's Unendliche [1]), also auch der kleinste Theil ist, sofern er Quantität ist, in dieser theilbar in's Unendliche, und es giebt so gar kein reales Kleinstes oder *indivisibile*, kein Atom [2]). Der kleinste Theil ist also nur eine vom Verstand willkührlich fixirte Grenze in dem in's Unendliche gehenden Prozess der Theilbarkeit. Aber nehmen wir nun die Voraussetzung, welche dem Verstand nothwendig sich aufdringt, einen Augenblick an, dass dieser Theil der Quantität der kleinste ist, d. h. nicht weiter theilbar in der Quantität, so fragt es sich nun in einem ganz andern Sinn, ob er theilbar ist oder nicht. Ist dieser kleinste Theil einfache Substanz, ist er reines Accidens der Substanz, oder ist er aus Substanz und Accidens wesentlich verbunden? Ist er reine Substanz, und ist diese in sich selbst weder

1) *Impossibile est invenire partem, quae non dividitur, eo, quod omnes longitudines corporis sunt divisibiles usque in infinitum, ideo quod impossibile est, aliquid resolvi in non genus suum.*

2) *Non est impossibile hanc partem esse minimam partium quantum ad sensum, non in se. Divisibilis enim est eo, quod impossibile est, eam esse aliquam partem quantitatis et non esse divisibilem.*

Digitized by Google

theilbar, noch sinnlich erfassbar, so wäre der Körper der Welt als aus solchen Atomen verbunden weder theilbar, d. h. weder Quantität, noch sichtbar. Ist er dagegen reines Accidens, so würde ja die Quantität nichts haben, in welchem sie subsistirte; eine Form aber kann nicht durch sich selbst existiren ohne die Materie. Es bleibt also nur übrig, dass dieser angenommene kleinste Theil der Quantität wesentlich verbunden ist aus der Form der Quantität und aus der Substanz; er ist also wesentlich theilbar in Form und Materie, und diese specifische oder generische Theilbarkeit ist etwas ganz Anderes, als die blos quantitative Theilbarkeit, ja sie ist die Ursache der letztern, und die quantitative in's Unendliche gehende Theilbarkeit selbst ist nur die Manifestation der in's Unendliche gehenden Durchdringung der Form, Quantität, und der Materie, Substanz. Daraus ist erwiesen, dass das Wesen der Substanz in die Totalität des Wesens der Quantität ausgegossen ist, und ebendadurch erst erklärt sich die Continuität des realen Raums. Denn der angenommene kleinste Theil der Quantität ist von den andern nicht disgregirt, nicht effectiv von ihnen getrennt, sondern nur potentiell, nur im Begriff von ihnen abtrennbar. In Wirklichkeit stehen alle Theile der reinen Quantität, welche nichts ist als die Ausdehnung des Raums, in ununterbrochener Continuität zu einander. Die Einheit dieser Continuität aber, die Einheit des Raums, in welchem es keine Leere geben kann, hat ihren Grund eben in dem durch die ganze Welt verbreiteten in sich einen Wesen der Substanz, welche darin den Charakter der Materie an sich hat, dass sie das reale innere Princip der Einheit der Welt ist [1]).

Ist nun damit das Wesen der Quantität erklärt aus seinen zwei Elementen, ist das *quid* derselben gefunden in der Materie, als dem *genus*, in der Form als der Differenz, und so die De-

---

1) *Pars minima partium corporis, quam posuimus, et ceterae partes non sunt separatae aliae ab aliis in effectu, ut ex hoc quis dubitare possit, quin substantia, quae eas sustinet, sit una, infusa in totalitate essentiae quantitatis, ideo quod partes corporis totalis cunctae continuae non habent separationem inter se, nec vacuitas sive inanitas est inter illas, et quod probat, hoc est motus corporum in partem contrariam suo motui naturali eo, quod impossibile est esse inanitatem.*

Digitized by Google

finition derselben erreicht, so fragt es sich weiter, was ist denn die Quantität als Form für sich selbst genommen, was ist sie eben als diese Form? So führt die Frage nach dem *quare* oder *unde* der Quantität nothwendig auf die Untersuchung des Verhältnisses dieser Form zur Form überhaupt [1]). Wie die Substanz, welche die Quantität in sich trägt, nichts ist, als die allgemeine Materie, aber vermöge ihres Abstands von dem Urquell des Seins, die verdichtete, fest gewordene geistige Materie, so ist die Form der Quantität nichts anderes, als die allgemeine Form, aber die reine geistige Einheit derselben, welche sie auf den obern Stufen der Schöpfung in den geistigen Substanzen hat, kann sich gegenüber der starren Materie nicht halten; sie wird, sobald sie in dieses Element eintritt, zersprengt und in die Vielheit auseinandergerissen. Diese Vielheit stellt sich aber zunächst nur dar innerlich als die potentielle Theilbarkeit der Quantität in's Unendliche, äusserlich als die Ausdehnung, welche nichts Anderes ist, als die ihrer innern Kraft beraubte Einheit [2]). Diese ihre Kraft verliert die Form, welche wesentlich Einheit ist, nicht blos dadurch, dass sie auf die Materie stosst, sondern vorher schon darin, dass auch sie von ihrem Ursprung, in welchem sie das Princip ihrer innern Geeintheit hat, sich entfernt, und durch die verschiedenen Ordnungen der geistigen Wesen stufenweise herabgeht bis zu dem Punkt, wo sie nicht mehr in sich selbst sich zusammenfassen und zusammenhalten kann, wodurch sie eben ihren geistigen Charakter verliert, um die Form der Körperlichkeit zu werden. Genauer genommen aber stellt sich dieser Mangel der einigenden Kraft darin dar, dass die Einheit nun selbst auf dieser Stufe eine reale Vielheit von Einheiten wird, ganz entsprechend der Vielheit der Zahleinheiten; ja die Zahleinheiten sind nichts anderes als die Form als solche, welche wesentlich die Einheit ist, aber auf der Stufe, wo sie ihrer geistigen Macht beraubt in sich zerfällt, in die Vielheit auseinandergeht und in derselben den Charakter der Einheit nur darin

---

1) *Unde est orta quantitas, manifestum fit ex scientia formae universalis, quae est origo omnis formae et fons totius specialitatis.*

2) *Finis non est dictus, nisi defectio virtutis principii et terminatio.*

Digitized by Google

sich erhält, dass alle diese Zahleinheiten wesentlich sich gleich sind, und so in der Vielheit doch am Wesen der Form, als der Einheit, Antheil nehmen. Weil aber diese Vielheit von Einheiten ihre Subsistenz in der Substanz hat, weil sie ferner als Formen durchaus nicht von einander differiren, jede ganz dasselbe ist, was die andern, nur dass die eine Form numerisch in viele sich zerspalten hat, so sind diese Zahleinheiten, welche als reine Formen die disgregate Vielheit sind, als solche aber nicht reale Existenz haben können, weil sie noch keine Materie haben, in der Einheit der Substanz, in welcher sie ruhen, als ihrem realen Grund, in Continuität zu einander gesetzt, eine Continuität, welche so stark ist, dass die Einheiten nur potentiell von einander getrennt werden können.

Hier scheinen sich mir zwei nicht geringe Schwierigkeiten zu erheben. Für's erste ist die Quantität als Form nichts Anderes als die in die rein numerische Vielheit auseinandergegangene allgemeine Form, welche wesentlich Einheit ist [1]), so lässt sich schwer einsehen, wie diese Einheiten, welche offenbar als untheilbare auftreten, in Continuität zu einander stehen können; die Continuität wäre so gerade nicht die Form der Quantität, sondern vielmehr die Wirkung der Materie; ist es aber die Materie, welche für sich allein die Continuität zwischen den Theilen der Quantität herstellt, so ist die Materie nicht in ihrer Totalität unter der Form der Quantität befasst. Für's zweite definirt Avicebron die Zahleinheit, sofern sie in der Continuität der Materie ruht, als Punkt, durch dessen Verdoppelung die Linie, durch deren Verdoppelung die Fläche, durch deren Verdoppelung endlich der Körper entsteht, so dass die Welt in ihrer Zusammensetzung *(compositio mundi)* wesentlich constituirt ist durch die multiplicirte Einheit, welche eben der Punkt, d. h. das Untheilbare sein soll. Wie stimmt diess damit zusammen, dass er oben den Punkt so entschieden als ein Accidens des Körpers, nicht als einen natürlichen wesentlichen Theil der Quantität bezeichnet [2])

1) *Inter unitates numeri discreti et unitates quantitatis continuae, subsistentes in materia, non est differentia, nisi quod illae sunt disgregatae, istae continuae.*

2) Man vergleiche: *non dicimus punctum esse partem corporis et corpus*

Digitized by Google

und einen Theil der Quantität unmittelbar als im andern subsistirend angegeben hat, so dass die ganze Continuität der Quantität zusammengenommen in der Substanz ruht? Die Lösung dieser Schwierigkeiten und ebendamit die eigentliche Meinung Avicebron's scheint mir in Folgendem zu liegen. Nehmen wir vorerst den Begriff der Quantität als die numerische Vielheit von Einheiten, in welche die allgemeine Form als die Einheit sich getrennt hat, so fragt es sich, wie diese Einheiten an sich genommen zu denken sind. Sie sind *unitates continuae;* obgleich getrennt stehen sie also wesentlich in Verbindung mit einander. Sie sind die Theile der Quantität, welche in ihrem Zusammensein auf Grund der Materie erst die Ausdehnung, den Raum, zu Stande bringen. Als Theil der Quantität ist aber jeder in sich selbst genommen theilbar in's Unendliche [1]). Daraus erklärt es sich, wie diese Theile trotz ihrer Trennung und Geschiedenheit von einander dennoch in sich selbst genommen in Continuität zu einander sich befinden. Wenn Avicebron sagt, die erste Einheit unterscheidet sich von der Einheit der Quantität dadurch, dass sie weder *divisibilis*, noch *multiplicabilis* ist, so scheint mir in der Unterscheidung dieser beiden Momente eben die Lösung der Schwierigkeit zu liegen. Der Prozess, in welchem die Einheit in die Vielheit von Einheiten herabsteigt, ist wesentlich *divisio;* als getheilte, getrennte Einheiten haben aber die Theile der Quantität nothwendig den Charakter an sich, dass sie theilbar sind in's Unendliche, sie sind ja keine geschlossene Einheiten mehr, sondern geschwächte. Dass sie also in's Unendliche theilbar sind, dieses ist ihr inneres Wesen. Aber eben, weil das

---

resolvi in illud nisi accidentialiter, nec naturaliter, nec essentialiter, quia punctum accidens est subsistens in corpore et non est de natura ejus. Dagegen jetzt: *in corpore incipies a punctó, quod est conferibile unitati (sc. numeri disgregati), et cum pertraxeris ad aliud punctum, ex duplicatione puncti fit linea, quae est ex duobus punctis etc. Ergo assimilabis numerum discretum et quantitatem continuam in compositione et resolutione, eo quod compositio uniuscujusque non surgit nisi ex perfectis duplicationibus ac per hoc significatur, quia radix eorum est una, quia composita sunt ex re una et resolvuntur ad unam.*

1) *Quia haec unitas est opposita unitati perfectae verae, necesse fuit, ut esset divisibilis.*

Digitized by Google

innere Princip der Einheit in ihnen abgeschwächt ist, sind sie andererseits im Gegensatz zu der rein geistigen Form der Einheit, die Vielheit der fest gewordenen verdichteten Einheiten, das ist das andere von der reinen Einheit sie unterscheidende Moment. Als relative Einheiten also sind sie weder das rein Untheilbare, denn das Atom in diesem Sinn ist eben im Gegensatz zu der reinen Form der Einheit, welche als allgemeine allein die wahre Einheit ist, gar nicht möglich, noch aber auch das vollkommen im Unterschied Geeinte [1]). So bilden sie die äussere Einheit der Continuität, welche selbst an ihrem innern Wesen, der unendlichen Theilbarkeit, ihren Grund hat, und nur das Gegenbild der *divisio* ist, nämlich die *multiplicatio.* Diese ist nichts anderes als die Dehnbarkeit der Einheit in sich selbst nach oben, wie die unendliche Theilbarkeit dasselbe nur nach unten gesehen ist. Das innere Wesen jeder dieser Einheiten, dessen Princip die *divisio*, und dessen Charakter die Theilbarkeit ist, erweist sich nach aussen, d. h. im Verhältniss der Einheiten zu einander, als die räumliche Ausdehnung der einen Einheit zu der andern, das *pertrahere* des einen Punkts zum andern, welches ein beständiges *pertrahi* ist. Diese Einheit ist also nicht identisch mit dem Punkt im obigen Sinn, als dem Untheilbaren, und der Ausdruck Punkt ist daher nur als Einheit im eben angegebenen Sinn zu nehmen. Ja wenn Avicebron sagt, *quantitas in materia non est divisiva nisi per continuationem*, wie der *numerus divisivus* nur ist *per disgregationem*, so erscheint die Quantität selbst als die gedehnte, auseinandergezogene, in diesem Sinn in sich selbst getrennte und zerrissene Einheit, welche eben als in sich selbst nicht mehr sich zusammenzufassen vermögend die in sich Eine Ausdehnung bildet. Innerhalb dieser kann nun der Verstand allerdings Theile unterscheiden, aber sie lassen sich nur begrifflich, nur potentiell von einander trennen und zwar in's Unendliche, ohne das man je auf das Untheilbare käme. Der Raum bildet somit in Wirklichkeit eine undurchbrechliche Einheit

---

1) *Ponamus unam partem ex partibus quantitatis, oportebit dicere de hoc parte, quae una partium quantitatis substantiae est, quod possit dividi in potentia, quum in effectu sit indivisibilis.*

Digitized by Google

der Continuität. Allein nach der realistischen Anschauungsweise Avicebron's, wornach Alles, was der Verstand unterscheidet, real verschieden ist, ist die eigentliche Meinung über den Raum die, dass er die numerische Vielheit erstarrter Einheiten ist, welche aber in sich selbst theilbar sind und eben darum unter einander wesentlich im Verhältniss der Continuität stehen [1]). Endlich, um mit dieser Lehre in's Reine zu kommen, scheint mir der Begriff der *multiplicatio* der Einheit in Verbindung mit dem, was Avicebron über den Punkt sagt, folgende Begriffsmomente zu enthalten. Wenn Avicebron erklärt, der Punkt ist kein Theil des Körpers, *sicut nec color, quem dicunt esse partem corporis eo, quod corpus dividitur in superficiem, colorem et figuram et cetera accidentia, et haec non sunt de natura corporis*, so ist daraus klar, dass auch die Fläche und Linie wie der Punkt, mit einem Wort die besondere bestimmte Gestalt des Körpers nicht zu seinem Wesen gehört. In diese wird der Körper getheilt. Aber welcher Körper? offenbar der particuläre Körper und getheilt wird er in diese Momente, weil er selbst durch *multiplicatio* der Einheit entstanden ist. Ist diess aber, so muss man den allgemeinen Körper, den eigentlichen Raum, dessen Wesen aber nur die Ausdehnung als solche, die *longitudo* ist, unterscheiden von dem besondern Körper. Der Raum als allgemeiner kommt also zu Stande durch die Ausdehnung der einzelnen Theile auf einander, der von einander im Wesen ununterschiedenen gleichartigen Einheiten, und diese Ausdehnung, welche, wie sie durch die reale Theilung der reinen Einheit in die Vielheit erst möglich ist, und deren inneres Wesen die potentielle Theilbarkeit jedes Theils ist, so durch die Verbindung der einzelnen Theile mit einander, durch *multiplicatio*, welche aber hier nur erst die Dehnung des einen zum andern ist, wirklich wird, ist die generische Form der Quantität. Auf dieser generischen Form, welche als der allgemeine Raum real zu denken ist, und durch die ganze Welt sich hindurchzieht als das Substrat aller weitern Formen, erheben sich nun die specifischen Formen der Quantität [2]), welche in dieser

1) *Corpus est compositum continuum ex partibus.*

2) cf. u. 3. Tractat: *quantitas est forma inseparabilis essentiae sub-*

Digitized by Google

allgemeinen Form wie Accidenzen im Subjekt ruhen, und so auf der Einheit des Raums und innerhalb seiner Continuität die getrennte und begrenzte particuläre Körperlichkeit zu Stande bringen. Das constitutive Princip dieser *species*, die Differenz, welche das *genus* weiter bestimmt, ist die Zahleinheit, oder räumlich genommen der Punkt mit seiner Verdoppelung der Linie u. s. w., und so erklärt sich, wie der besondere Körper, weil zunächst in dieser seiner Figur aus der Multiplication des Punkts entstanden, in diesen auch zunächst sich auflösen lässt. Man muss also unterscheiden zwischen einer wesentlichen substantiellen oder generischen, und einer specifischen accidentiellen *divisio* sowohl als *multiplicatio* als der Principien des allgemeinen und besondern Raums. So hat man für die besondere Formen der Quantität den realen Raum selbst als Basis, auf welcher sie ruhen, ganz ebenso, wie sich die allgemeine Form und Materie in der geistigen Welt in die allgemeine Intelligenz und in die particulären Intelligenzen in der Weise trennt, dass letztere im Element der erstern subsistiren.

Nach dieser Entwickelung der Lehre von der Materie und Quantität geht Avicebron auf den Punkt zurück, von welchem er ausgegangen ist. Wie die Quantität in der Substanz subsistirt, so ist die Substanz ihrem ganzen Umfang nach in der Quantität enthalten und unter derselben befasst. Sie existirt also nicht ausserhalb der sichtbaren Welt, sondern innerhalb derselben, und sobald man über die Grenze der Welt, welche der oberste Himmelskreis ist, hinausschreitet, betritt man unmittelbar das Gebiet der einfachen Substanzen. Ist oben gesagt worden, dass die Substanz selbst mit den 9 Prädicamenten in der allgemeinen geistigen Substanz als ihrem geistigen Ort subsistirt, hat sich aus dem Bisherigen gezeigt, wie insbesondere die Form der Quantität aus der reinen allgemeinen Form geflossen ist, so erweist sich nun, dass die körperliche Substanz nicht unmittelbar in der geistigen Substanz als allgemeiner subsistirt, weil ja diese selbst sich in particuläre Seinsweisen gliedert, sondern die Con-

---

stantiae et perfecit eam, et similiter aliquae quantitates sunt differentiae substantiales perducentes ad esse essentiam substantiae in qua sunt.

Digitized by Google

tinuität der ganzen Schöpfung und ebendamit die Verbindung der niedern sichtbaren Welt mit den Principien alles Seins, mit der allgemeinen Form und Materie ist eine manchfach vermittelte, welche sich im besondern darin erweist, dass die Substanz mit den 9 Prädicamenten als erste *substantia intelligibilis*, die Natur [1]) über sich hat, und von derselben umfangen und gehalten ist, wie diese hinwiederum die drei Seelen, die vegetative, animalische und rationelle über sich hat, so dass jede in der andern subsistirt, die rationelle Seele hinwiederum die allgemeine Seele oder die allgemeine Intelligenz, um durch diese in die allgemeine Form und Materie zurückzugehen. Damit führt Avicebron die Untersuchung bis zu einem ersten Resultat, als welches sich das ergiebt, dass alle die verschiedenen Sphären der Schöpfung, so unterschieden sie auch unter einander sein mögen, doch in ihrem Grund und Wesen eins sind, und diese Einheit stellt sich in der Weise dar, dass ausgehend von der sinnlichen Welt, von der Form der Qualität durch die Momente der Quantität, der Substanz, der Natur, der Seele, der Intelligenz immer eine Sphäre in der andern subsistirt, in ihr den Grund und Boden ihres Seins und Bestehens hat.

4) Der dritte Traktat.

Ist in dem Bisherigen erwiesen, dass die sichtbare Welt in Materie und Form als ihre allgemeinsten Principien zurückgeht, so müssen nun dieselben Elemente in der intelligibeln Welt aufgezeigt werden. Aber ist denn die intelligible Welt wirklich eine Realität, und keine blosse Voraussetzung? Dieser Zweifel, welcher sich da erhebt, wo der Verstand in die Unsichtbarkeit

---

1) Man bemerke hier den doppelten Begriff der Natur. Hier ist die Natur im Verhältniss zur körperlichen Substanz das Höhere, oben war die *materia* und *forma universalis naturalis* im Verhältniss zu der körperlichen Substanz das Niedere. Es ist diess ein zweiter für das Verständniss der ganzen Lehre sehr wichtiger Punkt, in welchem der Schlüssel zur Lösung des von Thomas hervorgehobenen Widerspruchs liegt, dass die Form im Verhältniss zur Materie nur als Accidenz sich verhalte, während sie doch ebenso Substanz sein soll. Es genügt hier, darauf aufmerksam gemacht zu haben.

Digitized by Google

eindringt, muss zuerst gelöst werden, und der dritte Traktat hat ausschliesslich nur die Aufgabe, die Existenz des Intelligibeln nachzuweisen. Dann erst, wenn über ihr Daseyn keine Ungewissheit mehr sein kann, kann man sich mit Ruhe und Erfolg der Analyse ihres Wesens, ihres Soseins widmen [1]). Dieser Beweis nun der Existenz einer intelligibeln Welt gliedert sich in zwei Hälften, deren eine selbst wieder in zwei Theile zerfällt. Zuerst nemlich wird aus dem Begriff eines absoluten, unendlichen Wesens einerseits, und dem schon gefundenen Begriff der Substanz der sichtbaren Welt andererseits die Nothwendigkeit eines Mittelglieds zwischen beiden im Allgemeinen erschlossen. Sodann, diess ist der zweite Beweis, werden die Wirkungen der intelligibeln Substanzen in der sichtbaren Welt bemerklich gemacht, um aus diesen ihren Wirkungen ihr Sein zu deduciren. Es kann dabei nicht anders sein, als dass man hier zugleich schon Näheres auch über das Wesen derselben erfährt. Dieser Beweis theilt sich in einen synthetischen und analytischen, wie Avicebron sagt, man schliesst aus den *opera, actiones* und *impressiones* der geistigen Substanzen auf ihr Sein sowohl *via compositionis*, als *via resolutionis; via compositionis* oder synthetisch so, dass man die Nothwendigkeit ihrer Wirksamkeit aus ihrem Begriff als geistiger Wesen, besonders aus ihrer Mittelstellung zwischen dem unendlichen Wesen Gottes und der endlichen sichtbaren Welt erweist, um dann *via resolutionis* oder analytisch von dem empirischen Vorhandensein dieser Wirkungen in der Körperwelt auszugehen, und so zu dem Endresultat zu kommen, dass die sichtbare Welt selbst auf eine unsichtbare hinweist und dieselbe voraussetzt [2]). Das von Avicebron eben Bemerkte, dass nemlich

1) *Postquam nostra intentio est invenire materiam et formam in substantiis simplicibus et tu dubitas esse substantias simplices, primum quod nos debemus considerare in hoc tractatu est assertio substantiarum simplicium, videlicet ut inquiramus de illis certitudinem firmam, quousque affirmetur esse earum probationibus; deinde procedemus ad considerandam scientiam inveniendi materiam et formam in substantiis simplicibus, sicut fecimus in substantiis compositis, et hoc inquiremus in tractatu quarto qui sequitur post hunc.*

2) *Unus eorum (*sc. *modus probationis) est considerare proprietates factoris primi et excelsi et substantiae quae sustinet praedicamenta; secundus*

Digitized by Google

der zweite Beweis auf das *quid* und *qualiter esse* der einfachen Substanzen führt, konnte für sich allein genommen leicht den Schein erregen, als verhalten sich die zwei Hauptbeweise so, dass der erste das Sein überhaupt, d. h. die Existenz, das Dasein, der zweite dagegen das Sosein, das innere Wesen der geistigen Substanzen darlegte, und der Beweis zerfiele so als ein Beweis für das Sein der intelligibeln Welt, sofern das Sein nicht blos die Existenz, sondern auch das wesentliche innere Sein, *esse existentiae* und *esse essentiae*, um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen, in sich begreift, in zwei getrennte Momente, deren Verhältniss zu einander nur das Nebeneinander sein könnte. Allein so gewiss der zweite Beweis, wie ich schon bemerkt, nicht anders sich verlaufen kann, besonders in seinem ersten Theil, wo er synthetisch, von oben nach unten vor sich geht, als dass das Wesen der intelligibeln Substanzen in seinem Verhältniss zur Körperwelt in Betracht gezogen wird, so ist diess doch nur ein Moment des Beweises selbst, nicht das zu beweisende. Das Wesen der geistigen Substanzen mit seinen Proprietäten wird nirgends bewiesen; es wird vorausgesetzt. Denn es handelt sich noch gar nicht wie im vierten Traktat darum, dasselbe darzulegen, wie es in sich selbst genommen ist, sondern nur seine Wirkungen, Aeusserungen und Manifestationen bemerklich zu machen. Diess kann aber, wenn der Beweis synthetisch ist, gar nicht geschehen, ohne auf die Proprietäten der geistigen Wesen, aus welchen ja die Wirkungen als aus ihren einfachen stammen, zurückzugehen, und der Verlauf des Beweises ist daher, soll nicht geradezu Avicebron die Einheit der Untersuchung, mit welcher es der dritte Traktat zu thun hat, aufgeben, kein anderer als der: die Eigenschaften der geistigen Substanzen wer-

---

modus est inquirere vel considerare inventionem substantiarum mediarum inter factorem primum et substantiam quae sustinet praedicamenta secundum opera istarum substantiarum, secundum processum virtutum earum aliarum ex aliis; actiones earum dico et opera figurationes apparentes in substantia quae sustinet praedicamenta... quia prima earum duxit nos ad scientiam inveniendi substantiam mediam absolute inter factorem primum et substantiam praedicamentorum, secunda ducit nos ad sciendum, quid est et qualis et qualiter est substantia media.

Digitized by Google

den in Verbindung mit ihren Wirkungen entwickelt, sie sind nicht das Ziel des Beweises, dieses ist vielmehr das Sein der intelligibeln Welt im Sinn von Existenz und die Wirkungen derselben im Zusammenhang mit den Proprietäten als ihren Ursachen sind das Mittel, durch welches die Existenz bewiesen wird. Ich läugne nicht, dass in den weitläufigen einzelnen Beweisen, in welche Avicebron sich einlässt, er führt z. B. unter der Kategorie *via compositionis* mehr als 50 hinter einander an, das Ziel, auf welches der Beweis hintreiben soll, manchmal ganz verschwindet; wie der zweite Beweis in seinem ersten Theil eigentlich gar nichts anders ist, als ein Beweis der Wirksamkeit der geistigen Substanzen im Allgemeinen und Besondern, wobei es zunächst dem Leser überlassen bleibt, den Schlusssatz zu ziehen: die geistigen Substanzen wirken, also sind sie; so ist der Schlusssatz in den einzelnen Beweisen meist der, dass die geistigen Substanzen in der Körperwelt Dieses und Jenes wirken, ohne dass der Syllogism zu seinem Ende geführt wäre. Nie aber werden die Proprietäten der intelligibeln Wesen bewiesen; selbst in dem zweiten analytischen Theil ist es durchaus nicht das innere Wesen der geistigen Substanz, welches *a posteriori* in seiner Besonderung aufgezeigt würde, sondern es ist die Gliederung der intelligibeln Welt in ihrer Existenz, die verschiedenen Seinsstufen derselben, deren Dasein als nothwendig erwiesen wird, ohne dass sich die Untersuchung auf die innern Wesensunterschiede derselben untereinander auch nur im Mindesten einliesse. Schliesst also der zweite Theil des zweiten Beweises von den Wirkungen auf das Dasein der Ursachen, d. h. auf die Existenz der intelligibeln Welt, so schliesst der erste Theil von den Ursachen als vorausgesetzten auf die Wirkungen, und von den Wirkungen auf die Existenz. Der allgemeine Charakter des Beweises ist somit im ersten Theil der, dass aus dem Wesen der geistigen Substanzen auf ihr Wirken, und von diesem auf ihr Sein geschlossen wird; die Bewegung geht von der *essentia* durch die *opera* auf die *existentia*. Tritt nun im Einzelnen die Existenz der einfachen Substanzen auch nicht immer als Schlusssatz hervor, schliesst sich vielmehr der einzelne Beweis meist in dem Erweis der *opera* ab, so ist doch nie die *essentia* mit ihren Proprietäten der Schlusssatz, son-

Digitized by Google

dern immer der Obersatz, und Avicebron macht, wenn er auch im Einzelnen sich verliert und das Ziel des Beweises aus dem Auge zu lassen scheint, in den grossen Wendepunkten des Beweises immer geltend, dass es sich nur um das Eine handelt, um die Existenz der intelligibeln Welt. Wie er gleich zu Anfang (S. 518, Anm. 1) gesagt hat, dass es sich um das *esse* der einfachen Wesen handle, so wiederholt er, wo er auf den zweiten Beweis übergeht, dass das Sein derselben bewiesen werde aus ihren *opera via compositionis*, und wo er auf den analytischen Theil kommt, hebt er ausdrücklich hervor, dass es sich wieder nur um das *esse* derselben handle. Endlich wenn Avicebron selbst sagt: *ego tibi ponam probationes diversas ad assignandum esse substantiarum simplicium, sed non ordine, quia hoc parum proderit et etiam tu exerceris in ordinando eas et colligendo unamquamque earum, quae sibi convenit*, so wird es wohl nicht gegen seinen Sinn, noch dem Vorwurf ausgesetzt sein, Fremdartiges einzumischen, wenn man trotz dem, dass die Ordnung des Beweises im Einzelnen im oben angegebenen Sinn nicht immer hervortritt, die Anlage desselben im Grossen und Ganzen, welche Avicebron deutlich genug durchscheinen lässt, aus der Masse des Einzelnen, unter welcher sie zu verschwinden scheint, herauszieht. — Der erste Beweis, welcher aus dem Begriff des unendlichen Wesens einer- und der Substanz der Körperwelt andererseits auf das Dasein eines Mittelglieds schliesst, beruht wesentlich auf der Idee, dass dem Ersten nothwendig ein Letztes entspricht, welches in Allem das gerade Gegenstück des Ersten ist. Verhalten sich also beide wie Anfang und Ende, so findet zwischen beiden durchaus keine Aehnlichkeit, sondern ein rein gegensätzliches Verhältniss statt; eben daher kann die sichtbare Welt nicht unmittelbar von dem ersten Princip gesetzt sein, weil Alles was wirkt, nach dem Begriff der Ursache, welche den Effekt potentiell in sich hat, nur ein ihm Aehnliches setzen kann [1]).

1) *Ponemus in hoc radicem primam hoc modo. Si principium eorum quae sunt est factor primus, qui non habet factorem, et ultimum eorum est factum ultimum, a quo non est aliquid factum, tunc principium rerum distat ab ultimo eorum in essentia et effectu, quia si principium rerum non distat ab ultimo eorum, tunc primum est ultimum, et ultimum est primum.*

Digitized by Google

Diese Idee wird nun nach ihren verschiedenen Momenten entwickelt. Die Vielheit dieser Momente, in welchen sich der Unterschied zwischen dem Unendlichen und Endlichen darstellt, geht aber zurück auf eine zweifache Verschiedenheit beider im Wesen nemlich und im Wirken. Der Schöpfer ist wesentlich einer; als solcher frei von aller Vielheit. Die sichtbare Welt ist die Vielheit; zwischen der reinen Vielheit und reinen Einheit aber muss ein Mittleres sein, welches beide verbindet. Denn trotz der Trennung der Körperlichkeit von dem Einen ist eine Verbindung zwischen beiden nothwendig erfordert, weil ohne sie die sichtbare Welt auch nicht einen Augenblick bestehen könnte. — Der Schöpfer ist einfach; die sichtbare Welt ist zusammen gesetzt. Alles Zusammengesetzte setzt das Einfache, deutlicher eine Vielheit von Einfachen voraus. Als aus der Verbindung von Einfachen geworden ist die sichtbare Welt nicht durch Schöpfung aus Nichts entstanden. Der Schöpfer aber schafft aus Nichts; also ist die sichtbare Welt nicht unmittelbar von ihm geschaffen. — Die Körperwelt ist in der Zeit, der Schöpfer über der Ewigkeit; zwischen beiden in der Mitte steht die Ewigkeit. Ist die Körperwelt in der Zeit, so hat sie in der Zeit begonnen; ist diess, so war sie nicht immer. Mithin kann sie nicht unmittelbar von Gott gesetzt sein, weil dieser als über der Ewigkeit, nicht in der Zeit wirkt. Die Existenz der Welt setzt also ein Mittleres voraus zwischen der reinen Ewigkeit und reinen Zeit. Der Schöpfer ist unendlich, die sichtbare Welt ist in ihrem Wesen endlich. Das Unendliche kann nicht unmittelbar das Endliche setzen, denn weder das Wesen noch die Kraft des Unendlichen ist theilbar. Das Endliche setzt also ein Mittleres zwischen dem Unendlichen und sich selbst voraus. Alles was einen Anfang seines Seins hat, ist, ehe es ist, möglich, und alles was möglich ist, ist ebendarum nothwendig. Alles was einen Anfang nimmt, geht somit von der Möglichkeit zur Nothwendigkeit über, ehe es wirklich ist. Die sichtbare Welt, als das Gebiet des Wechsels der Erscheinungen ist das Reich der Möglichkeiten. Aber eben als solches, weil ja das Mögliche nur durch die Vermittlung des Nothwendigen wirklich wird, setzt sie etwas voraus, was nicht erst nur möglich, sondern schon nothwendig ist. Wie also an

Digitized by Google

sich begrifflich das Mögliche vor dem Nothwendigen, ja der Grund desselben ist, so ist umgekehrt im Verhältniss zur Existenz das Nothwendige der Grund und die Voraussetzung des Möglichen. Die sichtbare Welt setzt also als ihren Grund eine nothwendige Substanz voraus, welche die Möglichkeit und die Potenzen der körperlichen Welt realisirt. Das Mögliche geht also nicht unmittelbar auf den Schöpfer als das reine einfache Sein, welches über dem Gegensatz vom Nothwendigen und Möglichen steht, zurück, sondern durch Vermittlung des Nothwendigen. Damit ist aus dem Wesensbegriff des Schöpfers und der Körperlichkeit die Nothwendigkeit eines Mittleren zwischen beiden erwiesen.

Dasselbe ergiebt sich auch aus den Wirkungen beider. Der Schöpfer ist die reine Aktivität, die Substanz der Welt die reine Passivität; zwischen beiden muss, um einen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen, ein Mittleres sein, welches ebensowohl aktiv, als passiv ist. — Der Körper bewegt sich nicht durch sich selbst; die Kraft, welche ihn bewegt, muss wesentlich mit ihm verbunden sein; der Schöpfer aber ist in keiner Weise mit einem geschaffenen Ding vermischt; also weist die Bewegung des Körpers auf ein Mittelwesen hin zwischen Gott und Welt.

Die Bewegung der Körperwelt ist keine unendliche; denn sie macht in einer begrenzten Zeit einen begrenzten Raum durch. Somit ist das Element, der Ort der Bewegung nicht Gott, der unendliche Ort [1]), sondern diese Bewegung ruht und geht vor sich in einem andern Wesen als ihrem Ort, in einem Wesen, welches eben als solches endlich ist. — Endlich Gott kann nur bewegen im Element der Ewigkeit, nicht in der Zeit, und zwar nur so, dass er in sich selbst unbeweglich bewegt. Der Körper als solcher ist in sich selbst auch unbeweglich, aber er ist nicht bewegend, er hat nicht die Kraft der Bewegung. Der Körper wird aber bewegt in der Zeit, somit nicht von Gott, dessen Bewegung nicht in die Zeit fallen kann. Zwischen beiden ist also ein Mittleres, welches die Bewegung vom Ersten erhält in der Ewigkeit, und zwischen dem in sich selbst Unbeweglichen, aber

1) *Factor primus est locus infinitus.*

Digitized by Google

Bewegenden, und dem in sich selbst Unbeweglichen und Bewegten das sich selbst Bewegende ist, d. h. bewegend und bewegt zugleich. Aus all diesem ergiebt, dass zwischen Gott und Welt ein Mittleres ist, weil ohne dieses die Welt weder in ihrer Existenz, noch in ihren Erscheinungen erklärt werden könnte.

Ist nun im ersten Beweis das Sein der geistigen Wesen im Allgemeinen bewiesen, so weist der zweite Beweis dasselbe im Besondern nach aus ihren Wirkungen und zwar sowohl *via compositionis* als *via resolutionis*. Näher betrachtet aber zerfällt dieser zweite Beweis nicht blos in diese zwei Theile, sondern in drei. Denn Avicebron stellt, ehe er synthetisch die Wirkungen der intelligibeln Welt erweist, ein Argument voran, welches die Wirksamkeit der geistigen Substanzen als solcher beweist, deutlicher, er schliesst aus dem Begriff derselben und ihrer kosmischen Stellung auf die Nothwendigkeit ihres Wirkens, und kommt so zunächst nicht auf das Sein der geistigen Substanzen, sondern nur auf das Sein ihrer Wirksamkeit im Allgemeinen und durch dessen Vermittlung erst auf die Existenz dieser Wesen. Nun erst nachdem die Wirksamkeit der geistigen Substanzen im Allgemeinen bewiesen ist, wird die Art und Weise dieser Wirksamkeit im Besondern dargelegt. Diess kann nicht anders sich vollziehen, als so, dass die Wirkungen mit in Betracht gezogen werden. Diese finden sich aber in der Körperwelt. So werden denn die einzelnen Eigenschaften, welche an der Wirksamkeit der geistigen Substanz als allgemeiner hervortreten, in Vergleichung gesetzt mit ihren Wirkungen und Erscheinungen in der Körperwelt. Diese Vergleichung, in welche die beiden Sphären des Seins, die geistige und körperliche mit einander gesetzt werden, vollzieht sich in zwei Momenten: das erste, von oben nach unten gehend weist die Eigenschaften der Wirksamkeit der geistigen Substanz, welche ihren Grund nur in den Eigenschaften der geistigen Substanz selbst haben können, als in ebenso vielen Wirkungen und Erscheinungen in der Welt gesetzt nach; das zweite von unten nach oben gehend erklärt, wie die körperlichen Formen trotz ihrer Körperlichkeit doch in der geistigen Substanz als ihrer wirkenden Ursache enthalten sind. Indem also der Beweis vom Geistigen zum Körperlichen herab und von diesem zu jenem hinaufsteigt,

Digitized by Google

die Formen der körperlichen Welt aus der intelligibeln Welt werden und herabfliessen lässt, um sie sofort wieder aus ihrer Entäusserung und Vielheit in ihren einheitlichen Grund zurückzuführen, so ist damit in dieser synthetischen und analytischen Bewegung Alles erschöpft, was über das Wirken der zwei Sphären des Seins auf einander gesagt werden kann. Näher betrachtet, ist der Gang der, die allgemeinen Proprietäten der geistigen Substanz, welche die Momente ihres allgemeinen Begriffs bilden und ihr Wesen in seiner Bestimmtheit ausdrücken, werden verglichen mit den allgemeinen Proprietäten der in der Körperwelt sich findenden Formen; ebenso werden die Momente, welche an der Wirksamkeit der einfachen Substanz sich bemerklich machen, und die bestimmte Art und Weise derselben noch im Element des Allgemeinen charakterisiren, in Verbindung gesetzt mit der Wirksamkeit der körperlichen Formen unter einander, um zwischen beiden die Gleichartigkeit aufzuzeigen und dadurch zu dem Resultat zu kommen, dass die körperlichen Formen in ihrem Wesen sowohl als in ihrem Wirken nur der Ausfluss der Proprietäten der geistigen Substanz sein können. So wird also durch *compositio*, durch Vergleichung der Proprietäten der geistigen Substanz mit den Formen der Körperlichkeit zunächst nur das Wirken der ersteren erwiesen. Synthetisch aber ist dieses Moment des Beweises darin, dass die Proprietäten der geistigen Substanz und ihre Wirksamkeit vorausgesetzt werden; sie werden weder *a priori* deducirt, noch aber auch *a posteriori* erwiesen. Es handelt sich nicht darum, aus den Wirkungen auf die Ursachen zu kommen, aus den sichtbaren Formen, ihrem Wesen und Wirken aufeinander das Wesen der geistigen Substanzen und ihre Wirksamkeit unter einander zu erschliessen, im Gegentheil aus den vorausgesetzten Proprietäten, und der vorausgesetzten Art und Weise ihrer Wirksamkeit werden die sichtbaren Formen als ihre Wirkungen, sie selbst also als wirkende Ursachen der letztern erschlossen, und so ihre Wirksamkeit im Besondern erwiesen, um aus dieser erst auf ihre Existenz zu kommen. Eben aber weil die bestimmten Eigenschaften der geistigen Substanz als solcher und ihrer Wirksamkeit erst vorausgesetzt sind, kann der Beweis hier nicht abschliessen. Das Verhältniss der Ursächlichkeit, in

Digitized by Google

welchem die geistige Substanz zu den sichtbaren Formen steht, ist erst dann klar gemacht, der Beweis ihrer Wirksamkeit im Besondern erst dann vollendet, wenn man nicht blos die Einheit und Gleichartigkelt zwischen dem Wesen und Wirken beider in Betracht zieht, sondern die Wirkungen und Ursachen auch in ihrem Unterschied von einander nimmt.

Nachdem also schon die Formen der Körperwelt als die Wirkungen der geistigen Substanz sich ergeben haben, werden sie nun zu der letztern in Gegensatz gebracht, um eben auch im Unterschied das einheitliche Wesen beider vollkommen dadurch darzuthun, dass die Wirkungen zurückgeführt werden in die Ursachen, um sie so aus ihrem Grunde werden zu lassen, und aus diesem ihrem Werden ebenso ihren Unterschied von dem Grund, wie ihre Einheit mit demselben zu begreifen. Erst wenn der Unterschied, welcher zwischen beiden unläugbar stattfindet, mit der Einheit vermittelt, nur als ein Moment derselben nachgewiesen ist, sind die geistigen Substanzen in ihrem wesentlichen Wirken als die Ursachen der Formen vollständig erwiesen. Dieses zweite Moment hat also einen analytischen Charakter an sich, es führt die Wirkungen auf die Ursachen zurück; allein dieses analytische Moment ist hier dem synthetischen wesentlich untergeordnet und hebt sich in demselben auf. Denn für's erste werden die geistigen Substanzen weder in ihrem Sein, noch in ihrem bestimmten Wesen, ihren Proprietäten aus den Wirkungen erwiesen; die Proprietäten der geistigen Substanz im Allgemeinen werden nur als Ursachen der körperlichen Formen aufgezeigt. Ist also der ganze Beweis nur ein Beweis für die Wirksamkeit der geistigen Substanz, und zwar nur für ihre Wirksamkeit in der Körperwelt, nicht für ihre Wirksamkeit schlechthin, so hat das zweite Moment des Beweises, welcher *via compositionis* zu Werke geht, für's Zweite, indem es diese Wirksamkeit, welche im ersten Moment in der Bewegung von oben nach unten, von der vorausgesetzten Ursache auf die Wirkung erwiesen worden ist, nunmehr auch aus der Bewegung von unten nach oben beweist, im Wesentlichen ganz den synthetischen Charakter an sich, wie das erste. Denn es führt die Wirkungen auf die Ursachen zurück, nicht um auf diese, ihr Wesen und ihre Existenz zu kommen,

Digitized by Google

sondern es führt sie in die schon erwiesenen Ursachen zurück, und zwar nur in der Absicht, um aus den Ursachen selbst die Wirkungen nicht mehr blos in der Einheit mit den Ursachen, sondern auch im Unterschied von denselben zu begreifen. Es ergänzt also wesentlich das erste Moment, und der analytische Weg ist so selbst ein synthetischer; denn die Wirkungen gehen in die Ursachen zurück, nur um sie aus denselben werden zu lassen, und dadurch ihren Unterschied von den erstern entstehen zu sehen. So erst sind die Formen der sichtbaren Welt aus ihrem einheitlichen, wie aus ihrem unterschiedlichen Verhältniss zu den Proprietäten der geistigen Substanz als deren Wirkungen begriffen, und eben damit ist das Wirken der letztern in der Körperwelt erwiesen. Aus diesem Wirken kann man nun auf die Existenz der geistigen Substanz schliessen.

Wie also der erste Theil des zweiten Beweises rein apriorischer Natur war, indem er die Wirksamkeit der geistigen Substanz aus deren allgemeinstem Begriff nachweist, so hat der zweite Theil einen synthetischen Charakter an sich. Es ist nicht ein aposteriorischer Beweis, welcher von den vorhandenen empirischen Wirkungen auf die Existenz der Ursache schliesst; denn die Wirkungen selbst müssen ja erst als Wirkungen der geistigen Substanz nachgewiesen werden. Der zweite Theil ist also zunächst nur ein Beweis dafür, dass die geistigen Substanzen in der Welt wirken. Wie kann man aber die Wirkungen der geistigen Substanzen im Körper aufzeigen und die Sicherheit gewinnen, dass dieselben nicht das Produkt des Körperlichen selbst sind, wenn man nicht ausgeht vom Begriff der geistigen Substanz als solcher und die allgemeinen Proprietäten ihres Wesens sich klar macht? Indem man nun dieselben Momente, welche diese Proprietät, das allgemeine Wesen der geistigen Substanz in seiner Bestimmtheit bezeichnen, an den Formen der sichtbaren Welt findet, so ergibt sich, dass die letzteren nur die Wirkungen der erstern sein können. Aber diess erhebt sich zur vollendeten Gewissheit erst dann, wenn man den Begriff der Körperlichkeit mit in Betracht zieht, und auch mit diesem die Formen der sichtbaren Welt vergleicht, um sie als etwas von dem Körperlichen durchaus Verschiedenes zu begreifen, welches in ihm seinen

Digitized by Google

Grund nicht haben kann [1]. So schliesst der Beweis aus dem vorausgesetzten Begriff der geistigen Substanz in Verbindung mit

1) Dieses Moment, der Begriff der Körperlichkeit, aus welchem seinerseits die Unmöglichkeit sich ergibt, dass die Formen aus ihr als ihrer Ursache stammen, ist von Avicebron aus der grossen Zahl der einzelnen Beweise, welche er an einander reiht, insofern für sich hervorgehoben, als er besonders am Anfang des zweiten Theils des zweiten Beweises aus dem Unterschied zwischen Materie und Form, und zwar einerseits aus dem relativen Unterschied beider, wornach die Substanz negativ ist gegen die Form, die Form wirkend auf die Substanz, andererseits aus dem absoluten Unterschied beider, wornach Form nur aus Form werden kann, den Schluss zieht, dass die Formen, welche an der Substanz auftreten, nicht von dieser, sondern von einer andern Form gesetzt sein müssen. Allein wenn auch so einige wenige einzelne Beweise (es sind unter mehr als 50 nur 3) von dem Begriff der Körperlichkeit rein für sich selbst genommen die Formen als Wirkungen der geistigen Substanzen nachweisen, und so aposteriorisch das Wirken und Sein der letztern erschliessen, so kann dieses den Charakter des ganzen Beweises nicht umstossen. Ja nur für sich selbst ausser ihrem Zusammenhang genommen sind diese Beweise aposteriorisch; sobald sie mit dem Uebrigen zusammengenommen werden, und wenn man dieses nicht thut, können sie gar nicht beweisen was sie sollen, sind sie nur ein Moment an dem synthetischen Schluss. Denn wenn man daraus, dass die Substanz passiv, die Form aber aktiv ist, auf einen Grund der letztern ausserhalb der Körperwelt schliesst, so setzt diess offenbar nicht nur den Begriff der Materie und Form, sondern den der geistigen Substanz als des rein Aktiven voraus; sonst käme man nur auf den Wesensunterschied zwischen Form und Materie, und nicht weiter. Daher beruht dieses Argument selbst auf dem rein synthetischen von Avicebron unmittelbar vorher angeführten: alle Wirkung geht nur von dem Geistigen aus. Ganz ebenso, schliesst man *a posteriori* aus der Trennbarkeit der Form von der Materie auf den Grund der letztern in der geistigen Substanz, so setzt diess nicht blos den Wesensunterschied zwischen Materie und Form, sondern den Begriff der geistigen Substanz als des Einfachen schon voraus, und dieses Argument seinerseits ruht daher auf dem andern synthetischen von Avicebron selbst angeführten: Alles Einfache ist vor dem Zusammengesetzten, die geistige Substanz ist einfach, also die Form vorher in ihr, ehe sie mit der Materie sich verbindet. Man sieht deutlich, wie dieses Moment, der Begriff der Körperlichkeit, nirgends als selbstständiges Moment des Beweises selbst für sich, sondern nur nebenbei auftritt, wie es denn auch äusserlich durch den Beweis zerstreut ist. Und dieser Umstand kann daher das über die Anlage des Beweises im Ganzen Gesagte nur bestätigen. Ist es wesentlich nur um die Wirkungen der geistigen Substanz als solcher zu thun, so kann diess in

dem Begriff der Körperlichkeit auf die Wirksamkeit der erstern dadurch, dass er die Formen der Sichtbarkeit als gleichartig nachweist mit den Proprietäten der geistigen Substanz; diess ist das erste Moment des Beweises. Im zweiten Moment nimmt er den Unterschied zwischen den Proprietäten der intelligibeln Wesen und den Formen der sensibeln Welt auf, führt ihn auf seine nächste Ursache, die durch das allgemeine Verhältniss von Geistigkeit und Körperlichkeit bedingte Art und Weise des Werdens der Formen aus der geistigen Substanz zurück, um in dem Unterschied die wesentliche Einheit der Formen mit ihrem Grund zu behaupten, und eben damit die Wirksamkeit der intelligibeln Welt in der körperlichen auf's Neue zu erweisen. Der zweite Theil erweist also die Wirksamkeit der geistigen Substanz im Besondern, in ihrer bestimmten Art und Weise, wie der erste Theil dieselbe im Allgemeinen erwiesen hat, und steht so zwischen dem ersten und dritten in der Mitte.

Der dritte Theil nun, welcher *via resolutionis* vor sich geht, nimmt die einzelnen Erscheinungen, welche an der Körperwelt auftreten, nicht wie der zweite Theil in ihrem gemeinsamen Charakter, sondern in ihrem Unterschied von einander, führt sie auf ihre Ursachen im Einzelnen zurück, und kommt eben damit von ihnen aus auf den Unterschied der intelligibeln Substanzen unter sich selbst, deutlicher auf die einzelnen Wesen, welche innerhalb

der Hauptsache nur vom Begriff der geistigen Substanz selbst aus dargethan werden. Der Obersatz kann nur eine Proprietät derselben, der Untersatz die Gleichartigkeit der Form mit ihr, der Schlusssatz die Wirksamkeit der erstern sein. Der Begriff der Körperlichkeit, die Verschiedenheit zwischen ihr und der Form kann nur nebenbei bemerklich gemacht werden. — Der Begriff der Körperlichkeit tritt ebenso auch am Anfang des dritten Theils des Beweises hervor, welcher davon ausgeht, dass der Körper als solcher keiner Bewegung fähig ist. Hier hat diess wesentlich die Bedeutung, dass damit das allgemeine Resultat des zweiten Theils für sich hervorgehoben und zum Ausgangspunkt für das Folgende genommen wird, womit eben der dritte Theil auf's Engste an den zweiten sich anschliesst. Denn nur wenn man im Allgemeinen sicher ist, dass die Bewegung des Körpers nicht aus ihm selbst stammt, kann man dieselbe im Einzelnen analysiren und dadurch die Existenz der geistigen Substanzen erschliessen.

Digitized by Google

der geistigen Welt sind, deren Existenz er unmittelbar aus den Wirkungen erschliesst [1]).

Nun fragt sich, bilden diese drei Theile ein Ganzes, oder sind sie unter einen Beweis zusammengefasst nur darum, weil sie das gemeinsam haben, aus den Wirkungen auf die Existenz zu schliessen? Fasst man jeden der drei Theile für sich selbst ohne Zusammenhang mit den andern, so unterscheiden sie sich so, dass der erste die Wirksamkeit der geistigen Welt selbst im Allgemeinen *a priori* erweist, der zweite ebenfalls zunächst nur ein Beweis der Wirksamkeit derselben und zwar im Besondern ist, ohne dass weder der eine noch der andere aus der erwiesenen Wirksamkeit den Schluss auf die Existenz zöge; dieser wäre also beidemal zu ergänzen. Der dritte Theil dagegen wäre rein aposteriorischer Natur, von den empirischen Wirkungen aus unmittelbar die Existenz der Ursache erweisend. Die zwei ersten Theile zusammen beweisen dann die Existenz der intelligibeln Welt im Allgemeinen und Besondern, der dritte Theil im Einzelnen. Allein die drei Theile sind zusammenzunehmen in einen grossen Beweis, einmal weil in den zwei ersten der Schluss auf die Existenz nie gezogen ist, und dann weil man aus den Wirkungen auf die Existenz der Ursache nicht schliessen kann, ohne vorher den allgemeinen Begriff derselben zu haben. Wer gibt sonst, wie ausdrücklich bemerkt wird, die Garantie, dass die Formen der Körperwelt eben nur aus der Verbindung ihrer Theile selbst entstehen? Die drei Theile sind so Momente eines und desselben Beweises und der Gang ist der: da der Beweis wesentlich aus dem Wirken auf die Existenz schliesst, wird zuerst die Nothwendigkeit bemerklich gemacht, dass die geistige Substanz ihrem allgemeinsten Begriffe nach, als eines der Reihe des Seins, eine Wirksamkeit hat. Diese allgemeine Wirksamkeit wird nun im zweiten Theil in ihrem nähern Charakter auseinandergelegt. Derselbe ergiebt sich aus dem bestimmten Wesen der geistigen Substanz als solcher, aus ihren Proprietäten, welche

1) Dass die Formen aus der geistigen Welt fliessen, *adhuc etiam postea manifestabimus sec. resolutionem h. e. resolvendo impressiones, quae sunt in substantia composita et praesignando per unamquamque illarum substantiam simplicem, quae proprie inprimit illam.*

Digitized by Google

allen intelligibeln Wesen gemeinsam sind, und den Formen der Körperwelt, welche als Erscheinungen sich darbieten, welche ebenso mit den Proprietäten der geistigen Wesen verwandt, als von der Körperlichkeit unterschieden sind. Hat man nun die Gewissheit, dass es ein Gebiet von Erscheinungen innerhalb der Welt giebt, welche denselben Charakter haben, wie die Wesenseigenschaften der geistigen Substanz, also nur aus dieser stammen können, so können nun erst im dritten Theil die einzelnen Erscheinungen für sich und in ihrem Unterschied unter einander genommen werden; man kann jetzt mit Sicherheit aus den Wirkungen auf die Existenz der Ursache, aus dem Unterschied der Wirkungen unter einander zugleich auf den Unterschied der Ursachen schliessen. So bereiten der erste und zweite Theil den Schluss aus den Wirkungen auf die Ursachen vor; der erste Beweis hat zu seinem Resultat die Wirksamkeit der intelligibeln Welt im Allgemeinen, der zweite dieselbe im Besondern, der dritte nimmt die Wirkungen im Einzelnen, und schliesst aus ihnen auf die Existenz der intelligibeln Wesen im Einzelnen. In formeller Beziehung hat der Beweis den grossen Fehler an sich, dass er von dem vorausgesetzten Begriff der geistigen Substanz und dem vorausgesetzten Begriff ihrer Proprietäten auf ihre Wirkungen, und von den Wirkungen auf ihre Existenz schliesst; er geht vom Wesen durch das Mittelglied der Wirkungen des Wesens auf das Sein, die Existenz. Wäre freilich die Existenz nichts anders als die Realität des Begriffs der geistigen Substanz, so wäre Alles in Ordnung. Soll das Sein der geistigen Substanzen bewiesen werden, so kann ihr Wesen nur erst im Begriff gegeben, kann nur ein vorausgesetztes sein. Es musste also aus dem vorausgesetzten Begriff derselben die Art und Weise ihrer Wirksamkeit *a priori* deducirt, sodann diese aus dem Begriff gewonnene Wirksamkeit als real aus den Wirkungen erwiesen, ebendamit der vorausgesetzte Begriff *a posteriori* als objektiv nachgewiesen werden, um dann aus dem Unterschied der Wirkungen unter einander innerhalb des einen allen geistigen Substanzen gemeinsamen Wesens auf den Unterschied seiner Gestaltungen im Besondern und Einzelnen zu kommen. Allein dazu kann Avicebron nicht kommen, und es zeigt diess eben den Charakter

Digitized by Google

des ganzen Systems auf's Deutlichste, welches nie zwischen subjektivem Begriff und objektivem Wesen unterscheidet. Dass beide zwei verschiedene, nicht so unmittelbar identisch sind, dieser Gedanke kommt Avicebron nie. Es handelt sich also gar nicht darum, die Gewissheit zu erhalten, dass der Wesensbegriff der geistigen Substanz nicht blos ein subjektiver, sondern ein objektiver ist, d. h. dass sie existent ist in diesem Sinn, sondern die Gewissheit, welche zu erlangen ist, ist nur die, dass die Formen Wirkungen der geistigen Substanzen sind. Das Wesen der letztern ist schlechthin gegeben; als solches wird es unmittelbar in Verbindung gebracht mit den Formen als empirisch vorhanden. Nicht das Wesen der intelligibeln Substanz wird als eine Realität erwiesen, sondern als solche vorausgesetzt, und mit diesem werden die Formen verglichen, um zu dem Resultat zu kommen, dass die geistigen Substanzen wirken. Aus diesen Wirkungen in ihrem Unterschied von einander wird nun wieder nicht das Wesen, die Qualität erwiesen, sondern die Quantität d. h. die Anzahl der existenten geistigen Wesen. Die Existenz ist also im Sinn Avicebron's ein anderes als das objektive Wesen. Ist sie aber in der That nichts als dieses selbst, so bewegt sich der Beweis in einem Cirkel und beweist das Sein aus dem Sein. Der Beweis aus den *opera* kann seinem Begriff nach nur aposteriorisch sein; aber er setzt ja doch den Begriff des Wesens voraus, nimmt also nothwendig ein ontologisches Moment an sich. Statt nun aber dieses Wesen nur als einen subjektiven Begriff zu fassen, und die Objektivität desselben zu erweisen, nimmt es Avicebron von Anfang an schon als real. So wird der Beweis zu einem Beweis nur für die Wirksamkeit der als real schon vorausgesetzten Substanzen, und aus dieser schliesst er nun auf die Existenz derselben. Der Beweis *ex operibus* treibt sowohl das ontologische Moment aus sich hervor; aber dieses kann sich im zweiten und ersten Theil des Beweises nicht scheiden von dem kosmologischen, beides bleibt verworren in einander, wie Avicebron in seinem ganzen Werk nie zwischen Begriff und Wesen unterscheidet, sondern jeden Begriff des Verstandes als solchen unmittelbar als Realität nimmt.

Im Einzelnen verläuft sich der Beweis folgendermassen. Das

Digitized by Google

nächste wirkende Princip ist die Form. Somit kann man sagen, die Form ist mit Nothwendigkeit wirksam. Diese Nothwendigkeit hat ihren Grund im Begriff und Wesen der Form. Die Form ist geflossen aus dem schöpferischen Princip, ist geworden durch eine Selbstentäusserung des Wesens aller Wesen, welches seinen Reichthum nicht in sich zurückhält, noch verhindert, aus seinem Grund herauszutreten. Dieses Negative, das nicht Verhindern des Ausfliessens, kann *positiv* bezeichnet werden als ein Geben und Mittheilen. Hat also die Form ihr Wesen und Sein eben durch dieses Geben, so hat sie wesentlich die Sehnsucht, in Einheit mit ihrem Princip sich weiter mitzutheilen. Sie kann nicht anders, sie muss, so gewiss sie, was sie ist, nur durch diese Mittheilung des ersten Wesens ist, diesem Charakter treu bleiben, hat ihn mit Naturnothwendigkeit an sich [1]). Dazu kommt, dass das Wesen der Form im Verhältniss zur Materie das Höhere, Geistigere ist, mithin Alles, was ihr entgegensteht, durchdringt und gestaltet. Und endlich sind Materie und Form die integrirenden Wesensmomente alles endlichen Seins; darin liegt, dass die Form mit innerer Nothwendigkeit die Materie sucht, und nicht bälder zur Ruhe kommt, als bis sie sich an dieselbe mitgetheilt hat. Selbst der Körper, welcher vermöge seiner Starrheit nicht mehr diesem Zug folgen kann, hat doch ein Analogon dieser Mittheilung an sich; sobald er ein entsprechendes Receptivum findet, trägt er, wenn auch nicht seine Form, doch den Reflex derselben auf den lichten Körper über, d. h. er erzeugt den Schatten. Alles also, was eine Form hat und ist, denn die Form ist dasjenige, was die Materie zum Sein bringt, wirkt und theilt sich mit. Giebt es also Substanzen, welche im Gegensatz zur Körperlichkeit einfach sind, so folgt daraus, dass sie Substanzen sind und dass sie sind, dass auch sie wirken, und ihr Licht wie ihre Kraft allem demjenigen mittheilen, was dieselbe in sich aufnehmen kann [2]). Weiter aber ist die einfache Substanz über

1) *Omnino prima influxio, quae est complectens omnes substantias, ipsa fecit necesse, ut aliae substantiarum influxerint aliis.*

2) *Si ergo sunt substantiae simplices praeter substantiam, quae sustinet praedicamenta, nonne opus est, ut sint agentes sibi ipsis et suis formis? Sic*

Digitized by Google

der körperlichen, so ist das Gebiet der Wirksamkeit der erstern die letztere. Die geistigen Substanzen eben als Substanz sind somit wirksam. — Dieser erste Theil des Beweises hat offenbar den Mangel, dass, was er selbst erst auf's Neue beweisen soll, aus dem ersten Theil herübernimmt als schon bewiesen, nemlich die Existenz der geistigen Substanz. Aus dieser wird die Wirksamkeit, und aus dieser wieder die Existenz deducirt. Allein diese schiefe Stellung lässt dennoch das, was Avicebron will, leicht erkennen. Das Hauptmoment des Beweises liegt offenbar darin, dass die geistigen Substanzen wirksam sind, sofern sie das Wesen der Form an sich haben [1]). Diess aber, dass sie die Form an sich haben, ist ihnen wesentlich, weil der Begriff des endlichen Seins, unter den auch sie fallen, die Zweiheit von Form und Materie als ihre Wesensmomente verlangt. Somit ist der Schluss aus dem Wesen und Begriff der geistigen Substanz in seiner allgemeinsten Fassung wenigstens mit enthalten. Weiter aber schliesst Avicebron diese ihre Wirksamkeit auch aus dem besondern Wesen der geistigen Substanz als geistiger. Sie ist in ihrem Wesen licht und hell, hat nichts an sich, was ihre Bewegung und Mittheilung hinderte; sie ist nicht räumlich begrenzt [2]), sie ist in ihrem Wesen nicht das reine Endliche, wie der Körper [3]). Aus dem Begriff der geistigen Substanz also ergiebt sich ihre Wirksamkeit. Wenn also Avicebron dennoch aus dem Begriff d. h. Wesen als solchem argumentirt, so wird der Umstand, dass er dazu noch ein Moment zieht, durch welches er mehr beweist, als er will und kann, den Beweis in formeller Beziehung zwar mangelhaft machen, und in dieser Beziehung ist der Vorwurf nicht abzuwehren, dass wer zu viel beweist, nichts beweist, aber dieses Mehr wird den Sinn des Beweises im Allgemeinen nicht umstossen können, und man wird wohl dem Beweis im Ganzen

---

est, quia postquam cognitum est, quod omnia, quae sunt, conferunt vires et lumina, opus est etiam, ut substantiae simplices faciant hoc.

1) *Manifestum est, ut omne, quod est formam habens, agens est sibi et suae speciei, cum invenerit materiam receptibilem sui.*

2) *Necesse est ut substantia spiritualis quae immunis est a quantitate sit confluens suam essentiam et virtutem et lumen suum.*

3) *Essentia substantiae simplicis non habet finem.*

Digitized by Google

der Untersuchung keine andere Stellung anweisen können, als oben geschehen ist. Es zeigt sich hier gleich zu Anfang recht klar, wie Avicebron zwischen subjektivem Begriff und objektivem Wesen gar nicht zu unterscheiden vermag, und wie letzteres immer zusammenfällt mit Existenz. Wenn er also die Existenz beweist aus dem Wirken, und dieses aus dem Wesen als realen, so fällt, mag man auch zwischen Existenz und Wesen immer noch unterscheiden, beides in letzter Beziehung, wie hier ganz deutlich hervortritt, zusammen, und der ganze Beweis ist ein Cirkelbeweis.

Wirken also, damit geht der Beweis zu seinem zweiten Theil über [1]), die intelligibeln Substanzen auf die Körperlichkeit, so lässt sich diese ihre Wirksamkeit in ihrem bestimmten Charakter eben in den Wirkungen erkennen. Die Kräfte, Formen und Bewegungen, welche sich in der körperlichen Substanz finden, sind entweder gesetzt durch den Schöpfer unmittelbar, oder durch die körperliche Substanz selbst, oder durch ein Mittleres zwischen beiden. Wären sie durch den Schöpfer gesetzt, so wäre in seinem Wesen die Vielheit, weil diese Kräfte und Formen viele sind, und die Ursache die Wirkungen potentiell in sich hat; wären sie durch die körperliche Substanz selbst gesetzt, so wäre diese aktiv und passiv zugleich in demselben Moment. Ueberdiess sind diese Formen und Kräfte geistigerer Natur, als die körperliche Substanz, sind also nur gesetzt durch die geistige Substanz. Diese hat eine Form, welche, weil sie nicht körperlich ist, eine Form von sich ausfliessen lässt; diese Form ist ihr Bild und fliesst so lange, bis sie eine Materie findet, welche geeignet ist, sie aufzunehmen. Hat sie diese gefunden, so dringt sie in sie ein und kleidet sie. Somit sind die Formen, welche in der körperlichen Materie sich finden und feineren, beweglicheren Wesens sind, als die reine Form der Körperlichkeit, nichts Anderes als der Abdruck der geistigen Form. So sind sie weder rein körperlich, noch rein geistig, sind ebendamit die Erschei-

1) Auf diesen Beweis geht Avicebron nur mit den Worten über: *ecce demonstrationes, quod formae quae sustinentur in substantia corporali patientes sunt a substantiis spiritualibus et advenient ex eis.*

Digitized by Google

nung der geistigen Welt, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren [1]). Die geistige Substanz wirkt aber in dieser Weise eben als geistige; als solche ist sie nicht so endlich wie die körperliche, nicht an einen bestimmten Raum gebunden, sondern dehnt sich über den ganzen Raum aus. Dieses sich Ausdehnen ist ein lebendiges Aktives, ein beständiges Fliessen, welches erst dadurch zu seiner Ruhe kommt, dass die Form der geistigen Substanz auf den Körper stosst und von ihm zurückgeworfen wird (*reverberatur*). So sind die Formen, welche über der Oberfläche des Körpers sich verbreiten und ihn verhüllen, nichts Anderes als der Reflex der geistigen Formen. Daraus erhellt, dass die Proprietäten der einfachen Substanzen in den qualitativen Formen der Körperlichkeit sich finden, letztere also nur ein Ausfluss der erstern sind [2]). Die geistigen Substanzen werden sichtbar nur am Körper, ebenso die Formen; die geistige Substanz durchdringt die Körperlichkeit, ebenso die Form; die geistige Substanz ist nicht räumlich, ist bewegend und wirkend, ebenso die Form. Diess wird nun im Einzelnen [3]) nachgewiesen; jede dieser allgemeinen Proprietäten, welche den besondern Charakter der geistigen Substanz ausmachen, ist auch eine Proprietät der qualitativen Form, welche auf der Quantität sich erhebt, und im Gegensatz zu ihrer starren Ruhe die Bewegung, das Leben, den Wechsel der Erscheinungen zu Stand bringt. Wie die geistige Substanz, wenn sie mit der körperlichen sich verbindet, deutlicher in ihr ihre Kräfte wirken lässt, ein Drittes erzeugt, welches weder körperlich noch geistig ist, so erzeugt eine der Formen, welche

---

1) *Necesse est ut substantia simplex, quae sequitur post compositum, sit agens in substantiam compositam, et quia haec substantia est corpus sensibile, necesse fuit ex hoc, ut actio substantiae spiritualis in eo sit etiam sensibilis, nisi quia haec actio nec est corporalis absolute, nec spiritualis absolute.*

2) *Proprietates substantiae simplicis et impressiones sunt in forma quae subsistit in substantia composita. Si proprietates et impressiones substantiae simplicis fuerint inventae in forma quae sustinetur in substantia composita, dicendum est, quod forma quae sustinetur in substantia composita impressa est a substantia simplici.*

3) *Distincte conficiemus de una quaque proprietate substantiae simplicis propositiones et de proprietatibus formae. Erunt ergo argumentationes in hoc secundum numerum proprietatum, ex quibus fiunt propositiones.*

Digitized by Google

im Körper subsistirt, mit einer andern immer auch ein Drittes, welches weder das Eine noch das Andere ist. Die Seele ferner erkennt die sensibeln Formen, diess wäre nicht möglich, wenn nicht letztere dem Wesen der Seele conform wären; sie sind also nicht körperlicher, sondern geistiger Natur. Weiter aber hat der Verstand die aus der Sinnenwelt abstrahirten Formen in sich selbst als geeint; Alles aber ist in der Nähe seines Quells und Ursprungs geeinter, als in der Entfernung von demselben. Sind also die sensibeln Formen im Verstand aus der Vielheit auf die Einheit zurückgebracht, während sie in der Körperwelt zerstreut sind, so haben sie ihren Ursprung nur in der geistigen Substanz. Damit ist erwiesen, dass die Formen der Qualität, welche im Körper sind, geflossen sind aus der geistigen Substanz, von dieser in jenen eingeprägt.

Weil nun aber der Schüler in Anbetracht der sichtbaren Form der Welt, ihrer Grösse und Vielheit den Zweifel erhebt, dass dieselben nicht in der geistigen Substanz als einfacher ihren Grund haben können, so nimmt der Beweis nun den analytischen Weg. Hat er bisher gezeigt, dass die Formen das Produkt sind der geistigen Substanz aus der zwischen beiden gefundenen Gleichartigkeit und Verwandtschaft, so weist er nun umgekehrt die Möglichkeit davon nach, wie diese Formen, obgleich sie in der Körperlichkeit, in welcher sie subsistiren, den Charakter der Quantität an sich haben, sowohl ihrer Zahl als ihrem Umfang nach, dennoch in die einfachen Wesen als ihren Grund zurückgehen, und in demselben wesentlich befasst sind. Die Formen nemlich sind in anderer Weise in der Körperlichkeit, in anderer im Wesen der geistigen Substanz. Wären sie in beiden auf gleiche Weise, so wäre ja aller Unterschied zwischen Körperlichem und Geistigem aufgehoben; beide hätten eine und dieselbe Form. Für's Erste sind sie in der geistigen Substanz getrennt von der Materie, als reine Formen. Sind sie so schon in der einzelnen Seele, welche doch nur ein Atom, d. h. das Individuum des Geistes ist *(pars indivisibilis substantiae simplicis)*, wie vielmehr müssen sie diese Art und Weise der Subsistenz in der allgemeinen Seele, mit einem Wort, in der allgemeinen geistigen Substanz haben. Für's Zweite, ist der Erkenntnissprocess

Digitized by Google

wesentlich der, dass die verschiedenen Formen der Sinnenwelt mit dem Wesen des erkennenden Geistes sich verbinden, und durch die einigende Macht der Form desselben selbst unter einander geeint werden, so ist offenbar, dass alle die manchfachen Formen, welche in der Körperwelt in der Vielheit des Auseinanderseins auftreten, in der geistigen Substanz als ihrem einheitlichen Grund in geistiger Weise sich befinden, und weil sie so im Element des geistigen Wesens enthalten sind, dieses aber keinen Raum einnimmt, so erklärt sich, wie die Vielheit derselben als in dem einheitlichen Wesen der Form der geistigen Substanz befasst, selbst in der Einheit aufgehoben ist. Erst also, wenn sie diesen ihren Grund verlassen, von ihm ausfliessen und auf die getrennte Einheit des Körpers, auf die ausgedehnte Materie des Raum's stossen, gehen sie in den Unterschied und die Vielheit auseinander.

Nun erheben sich aber zwei Zweifel: trotz dieser Entwickelung kann der Schüler nicht begreifen, für's Erste, wie die geistigen Formen körperlich werden, für's Zweite, wie die Accidenzen des Körpers, d. h. die qualitativen Formen eben als Accidenzen sollen aus dem Wesen der geistigen Substanzen als solcher stammen. — Was die erste Frage betrifft, so ist dieselbe schon gelöst, und man kann daher nur das schon Gesagte noch einmal kurz zusammenfassen. Die Formen existiren in der Einheit ihres Grunds, in der Form der geistigen Substanz in einheitlicher Weise. Nach dem Gesetz aber, dass wo zwei Gegensätze sich mit einander verbinden, immer ein Drittes, Neues entsteht, werden diese Formen, welche im Wesen der geistigen Substanz geistiger Natur sind, im Element der Körperlichkeit ein Drittes zwischen Körperlichem und Geistigem. Und weil die Materie des Körpers als unter der körperlichen Form befasst, schon eine determinirte feste Gestalt hat, so kann es nicht anders sein, als dass die aus der geistigen Substanz fliessenden geistigen Formen, indem sie über den Körper sich ausbreiten und denselben kleiden, wie z. B. Farbe und Licht, der Gestalt des Körpers sich anpassen, und so selbst in der Form der bestimmten Körperlichkeit erscheinen. — Was die zweite Frage betrifft, wie die auf dem Körper ruhenden Formen der Qualität,

Digitized by Google

welche sich zu ihm verhalten, wie die Accidenzen zum Subjekt, aus der geistigen Substanz als solcher kommen können, wie es also möglich ist, dass ein Accidenz aus der Substanz fliesst, während doch nur Substanz aus Substanz werden kann, so ist die Antwort folgende: Entweder kann man sagen, diese Formen in sich selbst genommen sind keine Accidenzen, sondern Substanzen; nur im Verhältniss zur Materie des Körpers, in welcher sie sich befinden als ihrem Subjekt, sind sie Accidenzen. Oder man kann zurückgehen auf ihren Ursprung und die Erklärung abgeben, wie die Form der geistigen Substanzen in sich selbst genommen, substantielle Formen sind;, im Verhältniss zu ihrer Materie aber, in welcher sie ruhen, Accidenzen, so sind auch die von ihnen ausfliessenden Formen in sich selbst genommen, sofern sie aus einer substantiellen Form stammen, Substanzen; sofern aber diese substantielle Form selbst, aus welcher sie fliessen, im Verhältniss zu ihrer Materie Accidenz ist, sind sie in gleichem Sinn wie ihre Ursachen Accidenzen. — Aber wie nun, wenn aus dem Wesen des Erkenntnissprocesses die Voraussetzung, dass die geistigen Substanzen alle Formen in der Einheit ihrer Form haben, sich als falsch ergäbe? Die Formen kommen der Seele offenbar von aussen zu, gehen durch den Organismus der Sinne und der Vorstellung hindurch, werden da ihrer Materialität entkleidet und so gestaltet, dass der Verstand als reine Formen sie erfassen kann. Der Verstand aber hält sie nicht immer fest; sie verschwinden wieder aus dem denkenden Bewusstsein. Wie kann man also sagen, dass sie in der Form der Seele existiren, wenn die Seele gar nicht als die Form, sondern als die Materie für die Formen, als intelligible erscheint, über welche sie wie über einen Spiegel hingehen? Allerdings, damit wird die Schwierigkeit gehoben, hat der Erkenntnissprocess wesentlich die angegebenen Momente an sich. Aber wenn die Seele, und eben damit auch die geistige Substanz im Allgemeinen keine Form hätte, in welcher die Formen *a priori* schon sich finden, und mit welcher die aus der Sinnenwelt kommenden Formen sich verbinden, so wäre entweder ein Erkennen gar nicht möglich, oder man müsste sagen, dass alle und jede Substanz, sofern sie eine Form in sich aufnimmt, erkennt. Er würde also schlechthin Alles, was ist,

Digitized by Google

erkennen, oder gar kein Erkennen stattfinden. So gewiss die Seele ist, so gewiss muss sie eine Form haben, weil nur die Form die Materie zum Sein bringt. Diese Form ist mit allen Formen homogen, als homogen kann sie alle Formen in sich aufnehmen, und weil sie alle Formen in sich aufnehmen kann, hat sie alle Formen in dem Wesen ihrer einheitlichen substantiellen Form. Nicht nur das, weil diese substantielle Form der Seele und die der geistigen Substanzen überhaupt einfacher und genialer ist, als alle andern Formen, hat sie die letztere in einfacherer geistigerer Weise in sich, als sie in sich selbst sind. So sind also die Formen der Sinnenwelt nicht das *prius*, und das Erkennen oder ihr Sein in der geistigen Substanz das *posterius*, sondern nur weil die Formen in der substantiellen Form der geistigen Substanz sind, sind sie Formen der sichtbaren Welt, und das Erkennen der Seele in der Intelligenz, welches wesentlich eine Einigung der Formen mit dem Wesen, d. h. der Form der Seele ist, ist der evidente Beweis, dass diese Formen nicht körperlich sind; denn als solche konnten sie, da nur Gleiches mit Gleichem sich vereint, nie und nimmer erkannt werden. Mithin ist klar gemacht, dass die Formen, welche auf der Quantität erscheinen, aus den geistigen Substanzen herabgeflossen sind, die Wirkungen derselben sind, wie umgekehrt gezeigt ist, dass sie trotz ihrer körperlichen Erscheinung, weil nicht rein körperlich, in der geistigen Substanz ihren Ursprung haben.

Sofort geht der zweite Beweis zu seinem dritten Haupttheil über, welcher aus dem Unterschied der Wirkungen der geistigen Substanzen, d. h. der Formen unter einander die Existenz und die Besonderungen der Existenz der allgemeinen geistigen Substanz, d. h. das Dasein verschiedener Ordnungen geistiger Wesen, wie Avicebron sagt, das Sein von particulären geistigen Substanzen in seiner Quantität, d. h. die Anzahl derselben und den Umfang einer jeden erschliesst [1]).

1) *Incipiam nunc elicere scientiam essendi substantias simplices secundum modum inquirendi alias substantias in aliis secundum ordinem resolutionis, quamvis hoc manifestum sit secundum regulas compositionis... ut per hoc manifestetur quantitas substantiarum simplicium.*

Digitized by Google

Der Grundsatz, von welchem der Beweis ausgeht, ist der, dass der Körper in sich selbst keiner Bewegung fähig ist. Wäre der Körper beweglich durch sich selbst, so gäbe es in der Körperwelt, weil Alles im gleichen Sinn an der Körperlichkeit Theil nimmt, nur eine Art der Bewegung. Die Körper aber haben, wie die Erfahrung zeigt, verschiedenartige Bewegungen an sich; also können dieselben ihren Grund nicht in der allen gemeinsamen Körperlichkeit, sondern müssen eine ausserhalb des Körpers liegende Ursache haben. Analysirt man nun die in der Welt sich findenden Bewegungen, so findet man für's Erste die Bewegung des Körpers als solchen, des *corpus universale*, weiter die Bewegung der Elemente und ihre Verbindungen, die Bewegung des vegetativen Lebens, des animalischen Lebens, die Bewegung der rationellen Seele und endlich die Bewegung der Intelligenz, und zwar alle diese Bewegungen innerhalb des Körpers. Sie alle weisen, weil sie aus dem Körperlichen nicht erklärt werden können, auf ebenso viele wirkende Ursachen ausserhalb desselben hin. Weiter aber, so verschieden auch diese Bewegungen unter einander sein mögen, sie kommen doch in demselben Gattungsbegriff mit einander überein [1]). Sie weisen also auf ein einheitliches Princip zurück, auf eine universale geistige Substanz, und wie nun die Bewegung des Körpers als solchen, d. h. die Bewegung der Weltkörper Princip aller in der Welt sich findenden Bewegungen ist, und zu den einzelnen Arten der Bewegung, welche auf dieser allgemeinen Bewegung sich erheben, der Gattungsbegriff ist, so muss auch diese allgemeine Bewegung auf ein allgemeines Bewegendes als ihre Ursache zurückgehen, und diese Substanz ist die allgemeine Intelligenz, deren unter einander verschiedene Kräfte als hypostasirte die besondern geistigen Substanzen sind, welche die Ursachen der particulären Bewegungen der Körperwelt sind [2]). Denn so gewiss der particuläre

1) *Aspice etiam motum corporis universalis et attende motus omnium sphaerarum, quae sunt infra illud, et invenies eas omnes moveri propter motum primum, propter quem movetur corpus universale.*

2) *Ex hoc sequitur quod substantia universalis agens in corpus universale sit attribuens substantiae particulari agenti in corpus particulare ejus essentiam et virtutem.*

Digitized by Google

Körper nur in dem Allgemeinen und durch ihn ist, so gewiss weisen die particulären Bewegungen, welche am particulären Körper erscheinen, auf eine allgemeine Bewegung in dem allgemeinen Körper, mithin auch auf ein allgemeines Princip aller Bewegung hin. Wie man also aus den specifischen Differenzen der Bewegungen des Körpers auf ebenso viele unter sich verschiedene Ursachen kommt, so kommt man aus der generischen Gleichartigkeit aller dieser Bewegungen auf eine allgemeine wirkende Ursache.

Fasst man nun die verschiedenen Bewegungen weiter in's Auge und misst man sie am Begriff der Bewegung als solchem, so findet man, dass die Bewegung der Natur, welche die Anziehung und Abstossung der Theile ist, nicht so vollkommen ist, wie die des vegetativen Lebens, zu deren Wesen vor Allem die Zeugung gehört und die Bewegung der Theile vom Centrum zu den Extremen; ebenso ist die vegetative Bewegung nicht so vollkommen, wie die animalische, welche die freie Bewegung des ganzen Körpers ist, nicht mehr blos der Theile innerhalb des Körpers. Daraus folgt, dass auch die bewegenden Principien, was die Vollkommenheit des Bewegens anbelangt, in einem Verhältniss der Unterordnung zu einander stehen; das Princip der natürlichen Bewegung, die Natur, ist das unvollkommenste der einfachen Wesen, hat über sich die vegetative, diese wieder über sich die animalische, diese die rationelle Seele und diese die Intelligenz. Zieht man ferner in Betracht, dass im Menschen, welcher alle diese Bewegungen in sich vereint, wie die Erfahrung zeigt, die intelligente Bewegung alle andere Bewegungen in ihrer Gewalt hat und in Aktivität setzt; bedenkt man ferner das allgemeine Gesetz, dass alles Höhere mit Nothwendigkeit auf das Niedere wirkt, so wird man zu dem Schluss kommen, dass auch die Principien aller dieser Bewegungen, für sich selbst genommen, in demselben Verhältniss zu einander stehen, dass also die Intelligenz den Seelen, diese der Natur Leben und Kraft zufliessen lassen. Und endlich, wenn man sieht, dass im Menschen die oberste Kraft, die der Intelligenz, Alles vermag, was die niedern vermögen, nicht aber umgekehrt, dass also die Sphäre der Wirksamkeit der Intelligenz viel grösser ist, als die der Natur, und

Digitized by Google

dabei sich erinnert, dass alle Wirkungen in der Ursache vollkommener sind, als ausser derselben in sich selbst genommen, so muss das Causalitätsverhältniss, in welchem die einzelnen Stufen der intelligibeln Welt zu einander stehen, dahin sich bestimmen, dass das Niedere Alles, was es ist und hat, aus dem Höhern hat, von ihm sowohl das Dasein, als auch die Kraft des Wirkens empfängt. Weil aber die Ursache Alles vollkommener hat qualitativ und quantitativ, so nimmt, je weiter die allgemeine Substanz in ihrer Besonderung herabsteigt, um so mehr auch die Fülle und Intensivität der Kräfte ab [1]. Ausser der generischen Einheit also, welche alle diese Principien der Bewegung in dem allgemeinen bewegenden Princip, welches die allgemeine geistige Substanz ist, haben, haben sie wesentlich zugleich eine Einheit der Causalität unter einander, indem immer das Niedere durch das Höhere die Kräfte des Lebens erhält. Wie die körperliche Substanz die Form der Quantität in sich hat, diese hinwiederum die specifische Quantität, die Figur, und diese endlich die qualitativen Formen, so hat die allgemeine geistige Materie die Form der Intelligenz in sich, auf welcher als ihrem Grund und dem Ort ihrer Subsistenz die Seele sich erhebt, welche ihrerseits ebenso für die Natur der geistige Ort ist. Diess ist das substantielle Verhältniss. Die Wesen könnten aber in diesem Verhältniss, wo immer eine Form die andere trägt und hält, nicht sich befinden, wenn ihr Wesen unendlich wäre; in ihrem Wesen sind also auch die geistigen Substanzen endlich und begrenzt. Aber die Strahlen, welche aus diesem Wesen ausgehen, die Vielheit der Kräfte und Formen, welche in der Einheit der substantiellen Form sich finden, dehnen sich weit über das Gebiet, welches jede in ihrem Wesen einnimmt, aus, und diese Bewegung hat ihren Grund im Willen, welcher als die schöpferische Güte den Inhalt seines Wesens hat aus sich heraustreten lassen. So kommt es, dass auf Grund des substantiellen ruhenden Seins der geistigen Wesen in einander, sich die freie Mittheilung der Kräfte vollzieht, die

1) *Aspice propinquiorem sphaerarum sensibilium et deinde per ordinem sursum, quia tu invenies, quod rotae quanto sunt superiores, tanto sunt majoris corporis et subtilioris essentiae et fortioris actionis et simplicioris motus.*

Digitized by Google

beständige Wirkung des einen auf das andere, und wie so die manchfachen Kräfte von der Intelligenz herabfliessen in die Seele, und von der Seele in die Natur, so gehen sie von dieser in die Körperlichkeit über, und werden an derselben offenbar. So ist die Körperwelt in ihren Erscheinungen das Abbild, der Reflex der intelligibeln Welt, und ebendaher lassen sich aus dem Unterschied der Erscheinungsweisen des Lebens der Welt die einzelnen Sphären der geistigen Wesen erschliessen, wie die Gleichartigkeit aller dieser Bewegungen auf ein allgemeines geistiges Princip treibt, in welchem alle einzelnen Gebiete der unsichtbaren Welt den Grund ihres Seins und Wirkens haben. Damit ist der Beweis der Existenz der intelligibeln Welt vollendet [1]).

(Fortsetzung folgt.)

III.

Die Theologie der Thatsachen.

Unter den Zügen, welche die Restauration unserer Tage kennzeichnen, ist einer der beachtenswerthesten, die Scheu vor einem klaren und offenen Bekenntniss ihrer Grundsätze. So keck und rücksichtslos die Parthei auch auftritt, wenn wir die Erklärungen ihrer Wortführer durchgehen, wenn wir ihre Programme und Manifeste vergleichen, so können wir überall das Bestreben wahrnehmen, die eigentlichen Zwecke hinter schönen Redensarten zu verstecken, das Veraltete durch moderne Phrasen zu empfehlen, mit den Anforderungen der Zeit, mit den Axiomen der heutigen Bildung, welche man der Sache nach mit Füssen tritt, im Schein und Ausdruck sich zu vertragen, die praktischen Ergebnisse, denen das jetzige Geschlecht widerstrebt, durch Theorieen geniessbarer zu machen, die seinem Geschmack schmeicheln. Wenn man die gesetzlichen Zustände mit revolutionärer Gewalt-

1) *Manifestum est in tertio tractatu esse substantiarum simplicium.*

thätigkeit umstürzt, nennt man sich einen Conservativen, wenn man allen Lehren und Forderungen der Geschichte Hohn spricht, thut man es im Namen des geschichtlichen Rechts, wenn man die Frömmigkeit durch staatliche Bevormundung und das Staatsleben durch die Ansprüche einer angeblichen Frömmigkeit zu Grunde richtet, eifert man für den christlichen Staat, wenn man den verkehrtesten Doctrinen nachgeht, schilt man auf die Ideologen und macht sich breit mit Praxis und Erfahrung. Bei den Einen stammt das aus eigener Unklarheit. Vom Geist der Neuzeit tiefer angesteckt, als sie selbst wissen, können sie für ihre Anachronismen ein modisches Kleid nicht entbehren, oder sie sind wenigstens zu eitel, als dass sie nicht auch ihrerseits für gebildete und moderne Menschen, für Leute, die auf der Höhe der Zeit stehen, gelten wollten. Bei den Andern ist es mehr Sache der Berechnung, wenn auch Unklarheit und Eitelkeit nebenherspielt; man hofft die Welt leichter dahin zu führen, wo man sie haben will, wenn man ihr Sand in die Augen streut, und weil sie nicht einfach rückwärts will, sucht man ihr zu beweisen, der Krebsgang sei der wahre Fortschritt. Der Sache nach ist aber dieser Unterschied nicht so sehr wichtig, und wenn allerdings die Diplomaten der theologischen und politischen Reaktion zunächst als die Jesuiten unserer Zeit zu bezeichnen sind, so ist doch das Treiben der Anderen seinem Wesen nach gleichfalls Jesuitismus. Denn wie der Jesuitismus den Versuch macht, die protestantische Geistesfreiheit durch den Schein der Freiheit zu unterdrücken, mit den Waffen einer unfreien Wissenschaft und Bildung die wirkliche Bildung und Wissenschaft zu zerstören, so macht die moderne Reaktion denselben Versuch gegen die Bildung und die Freiheit des 19ten Jahrhunderts. Das Verfahren ist ein und dasselbe, und das Ergebniss im Wesentlichen das gleiche: man lässt denen, welche man gewinnen will, einen Theil ihrer bisherigen Formen, man ändert nur den Inhalt; hat man erst festen Fuss gefasst, so wird dann schon die Stunde kommen, die leere Hülse auch wegzuwerfen; man nimmt den Mund mit allen Schlagwörtern der Zeit voll, um sie mit den Worten um die Sachen zu betrügen. Mögen dabei immerhin die Meisten selbst mehr Betrogene sein, als Betrüger, darauf kommt es nicht an, ihr Treiben ist jesui-

Digitized by Google

tisch, wenn sie es auch nicht wissen: auch in der Gesellschaft Jesu haben ohne Zweifel weit die Meisten in gutem Glauben gehandelt, aber ihr Thun bleibt nichtsdestoweniger verwerflich.

Eines von den neuesten Schlagwörtern der Reaktion ist die „Theologie der Thatsachen“ [1]). Das Verdienst desselben gebührt Vilmar, dem früheren Casseler Consistorialrath, der die Leitung der kurhessischen Kirche längere Zeit in seiner Hand hatte, nun aber aus der früheren einflussreichen Stellung in die Marburger theologische Fakultät versetzt ist. Eben dieses Ereigniss hat ihn, wie es scheint, veranlasst, sich über seinen theologischen Standpunkt näher zu erklären, und den Angriffen entgegenzutreten, welche Richter und die neuen theologischen Collegen in ihrem Gutachten auf ihn gemacht hatten, nachdem ihm früher Heppe's mehrjährige Polemik kaum etwas anderes, als ein paar wegwerfende Worte, zu entlocken vermocht hatte. Man war ohne Zweifel berechtigt, von dieser Erklärung etwas Bedeutendes, wenn auch vielleicht nichts Befriedigendes, zu erwarten. Der Mann, welcher in einem andern Zweige der Wissenschaft ein so unbestrittenes Talent bewährt hatte, welcher seit Jahren die Seele der kirchlichen Politik in Kurhessen gewesen war, dessen Ueberlegenheit die Mehrzahl der dortigen Geistlichen, nicht blos der Macht weichend, sich gefügt hatte, — dieser Mann, musste man annehmen, werde auch als Theolog über das Maass der Gewöhnlichkeit sich erheben, er werde in der Wissenschaft nicht blos einem unklaren Instinkt oder verworrenen Vorstellungen folgen, er werde die Grundfragen zwar nicht vorurtheilsfrei zu beantworten, aber doch scharf zu stellen, von einer neuen Seite zu beleuchten, mit wissenschaftlicher Eigenthümlichkeit zu behandeln wissen. Diese Erwartung ist durch Vilmar's Schrift, — wir müssen es gleich hier unumwunden aussprechen — nur in geringem Maass erfüllt worden. Wer neue Gesichtspunkte, tiefer gehende Untersuchungen, scharfe Begriffe, wer mit Einem Wort ein klares wissenschaftliches Bewusstsein in ihr sucht, der wird sie getäuscht aus der Hand legen. Sie ist nicht blos einseitig in ihren Ergebnissen,

---

1) Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntniss und Abwehr von A. F. Chr. Vilmar, Marb. 1856. S. 105.

Digitized by Google

sondern auch unklar in ihren Principien und unbedeutend in der Ausführung, sie hat den grössten Fehler, den eine Streitschrift und ein Partheimanifest haben kann, sie ist langweilig. Und vielleicht im geheimen Gefühl dieses Mangels sucht sie durch Derbheit in der Form zu ersetzen, was dem Inhalt an innerem Werth abgeht. Unter den Schriften, die auf gebildete Leser berechnet sind, wird man heutzutage wohl nur wenige finden, die an leidenschaftlicher Schmähung und schnöder Verdächtigung der Gegner mit dieser Erklärung eines Mannes zu vergleichen wären, welchem die Wahl seiner Amtsbrüder die erste Stelle in einer evangelischen Landeskirche bestimmt hatte, und welcher jetzt die jungen Theologen in die Lehren des Christenthums einführen soll. Die Personen und die Ansichten, mit denen sich Vilmar in seiner Streitschrift beschäftigt, werden von ihm nicht blos mit der gesuchtesten Geringschätzung behandelt, sondern er scheut sich auch nicht, Ausdrücke zu gebrauchen und Beschuldigungen auszusprechen, wie man sie aus dem Munde gebildeter und wahrheitsliebender Leute zu vernehmen nicht gewohnt ist. Rhetoriker, Vocabulisten, Grammatisten, Abecedarier, Rudimentarier und ähnliche Titel sind die gewöhnlichen Bezeichnungen der Gegner, und was ihnen der Verfasser zu sagen hat, wird mit renommistischer Absichtlichkeit in die ungezogensten und wegwerfendsten Worte gekleidet. Die Theologie der Rhetorik hat sich zwar zu der Lehre von der Rechtfertigung wieder bekannt, „und spielt diese Melodie wieder, wie es verlangt wird, *staccato*, *pizzicato* und im vollen Strich“; aber eine göttliche Melodie, eine göttliche Musik ist es nicht, es ist die seelenlose Harmonistik der heutigen Modemusik u. s. w. (S. 40; zugleich eine hübsche Probe vom guten Geschmack des Verf.). Von einer Freiheit der Wissenschaft reden so schlechtweg nur noch „die hohnlachenden Glaubens- und Kirchenzerstörer, nach Bedürfniss auch die hohnlachenden Staatszerstörer und Thronstürzer“; diejenigen unter den „rhetorischen Theologen“, welche diess gleichfalls thun, „wissen nicht was sie sprechen, und gelten bei den übrigen Rhetoren ziemlich ohne Umstände für Pinsel“ (S. 44). „Die mundfertigsten Rhetoriker bezeichnen mit einer Unverschämtheit, welche nur von ihrem Unverstande übertroffen wird, die Erörterung der Lehre von der Kirche, wie die-

Digitized by Google

selbe jetzt heraustritt" (die ausschweifenden hierarchischen Ansprüche Vilmar's und der übrigen Neulutheraner) „als Friedensstörung." „Andere ... schreien überlaut von katholisirenden Tendenzen. Diese letzteren, Pöbelredner von Natur, wenden sich mit ihrem Geschrei an den Pöbel; die Tiefe der Fragen zu ermessen unfähig, aber auch gar nicht Willens, heissen sie dieselben nur willkommen, weil sie ihnen Anlass geben, ihrer Lust zu zanken, zu schreien, zu verleumden und zu lügen, den Zügel mit voller Herzenslust schiessen zu lassen." „Noch Andere endlich, die Kindlichsten unter Allen, meinen diesen Fragen durch die Union aus dem Wege gehen oder wohl gar durch das gedachte Machwerk erledigen zu können" (S. 48 f.) Die Personen, welche bei diesen Ausfällen gemeint sind, und unter denen sich Namen vom besten Klange befinden, brauchen wir dem kundigen Leser wohl nicht erst zu bezeichnen. So wird auch mehr als Einer von den achtungswerthesten Theologen im Fall sein, das Anathema S. 91 auf sich zu beziehen, dass „Albernheit, Verkehrtheit und tendenziös böser Wille zugleich dazu gehöre", um im 18ten Artikel der Augsb. Confession etwas anderes, als Vilmar's Ansicht vom geistlichen Amt zu finden. Selbst jener „Fluch", „ja dreifacher Fluch", welcher S. 27 über die „gotteslästernden rhetorischen Seelenverkäufer" verhängt wird, die das alte Testament litteraturgeschichtlich und kritisch behandeln, wird ausser dem Marburger Collegen, dem er wegen des dortigen theologischen Gutachtens zunächst zu gelten scheint, noch eine Reihe Anderer und ohne Zweifel die überwiegende Mehrzahl Derer treffen, die gegenwärtig an unseren Universitäten über A. T. lesen. Wo über die Masse der Gegner so gesprochen wird, da werden natürlich die Einzelnen, welche sich Vilmar's Ungunst zugezogen haben, nicht besser wegkommen. Heppe mag sich daher noch dafür bedanken, dass ihm nur beiläufig einmal (S. 88) insinuirt wird, Seinesgleichen hätten von Melanchthon lernen können, wenn es ihnen darum zu thun wäre, wirklich etwas zu lernen, und nicht vielmehr kirchenzerstörende Tendenzen zu verfolgen. Ungleich schärfer wird mit Richter verfahren, dessen Verbrechen freilich auch das grösste ist, denn sein kirchenrechtliches Gutachten soll wesentlich daran Schuld tragen, dass sich

Digitized by Google

der Kurfürst von Hessen von seiner Berechtigung überzeugte, der Wahl Vilmar's zum Generalsuperintendenten die landesherrliche Genehmigung zu versagen. Dafür wird er nun natürlich gehörig auf's Korn genommen, und nicht anders geht es auch dem ungenannten, aber gewiss nicht unbekannten Theologen, dessen Gutachten Richter dem seinigen einverleibt hatte. Dem Letzteren wird bedeutet (S. 59), Vilmar's Sache sei es, „flüchtig zu lesen, halb zu lesen, Thatsachen zu unterschlagen", wenn seine Aeusserungen den Sinn haben, den man sehr leicht darin finden könnte, so würde er „eine gebetsschändende Albernheit zu Tage gefördert haben." S. 61 lesen wir mit Bezug auf denselben: „Darauf habe ich nur ein Wort der Antwort, es heisst Pfui!" (mit fetter Schrift); „lehrt dieser Mann so, wie er hier thut, ... so ist er ein Gewissensverwirrer" (was Vilmar ohne Zweifel damals nicht war, als er in seinem Volksfreund die Leser mit so meisterhafter Dialektik darüber zu belehren wusste, wie es sich mit den Verfassungseiden verhält, und wie wenig das Gewissen des Unglaubigen hiebei mitzusprechen ein Recht hat). Dem gleichen Theologen wird weiter S. 63 nicht allein versichert, dass er von dem wirklichen kirchlichen Leben, von kirchlichen Akten und Ordnungen nichts verstehe, sondern es wird auch wiederholt, dass er „absichtlich, um Vilmar's Verurtheilung zu erzwingen, unterschlagen und verdreht habe." Dieser bösen Absicht gegenüber, welche dem Theologen vorgeworfen wird, lautet es beinahe milde, wenn es von Richter S. 71 heisst, „er gebe ein fast lächerliches Beispiel davon, wie gedankenlos professionierte Halbierer und Zusammenschweisser mit den Bekenntnissen umgehen", wenn er S. 75 „als ein gänzlich incompetenter Richter verworfen wird, und man ihm wohl noch dazu in's Gesicht lacht", weil er „absprechend urtheilen will, ohne zu wissen, worüber er urtheilt", wenn er S. 84 „die wunderlichsten, um nicht zu sagen, unverständigsten Reden führt", wenn man (S. 93) „zuweilen meinen sollte, das überaus naive Gutachten des Hrn. Richter sei von weiblicher Hand verfasst" u. dgl. Leider ist aber zu befürchten, die Einrede der Unzurechnungsfähigkeit werde von dem theologischen Rhadamanth schliesslich doch gleichfalls verworfen werden. Denn für die „Dreistigkeit", mit der Richter

Digitized by Google

(S. 73) den Sinn der Schmalkaldischen Artikel verdreht, „sicherlich nicht aus Unkenntniss, welche unverzeihlich wäre, sondern aus verzeihlicher Absicht“, für die „Unverschämtheit, wo nicht Frechheit“, mit der er (S. 54) die von der Kirchenordnung gebotenen Handlungen in Phrasen auflöst, für „so flaue, allem kirchlichen Leben und aller Amtspflicht Hohn sprechende Redensarten, wie sie in Hrn. Richter's Munde vorkommen“ (S. 77), gibt es in den Augen unseres Eiferers, trotz des ironischen „verzeihlich“ gewiss keine Entschuldigung; und wenn es gleich (S. 81) ein Glück für Hrn. Richter ist, dass er kein Theolog ist, da er in diesem Fall „ein Verräther an der Kirche“ wäre, wenn er gleich nur „ein rhetorisirender Kirchenrechtslehrer“ ist, „also geistlich genommen nur wenig imputationsfähig“, so wird ihn das am Ende doch nichts nützen. Denn „sehr imputationsfähig würde Hrn. Richter mit seinen Aeusserungen sein, wenn er als Mitglied des Oberkirchenraths in der That einige, wenn schon stark destillierte und zum Niederlegen auf den grünen Tisch appreticrte Erfahrungen vom wirklichen kirchlichen Leben gemacht hätte, und seine zur Schau getragene Ignoranz des wirklichen Lebens in der Kirche nicht auf dem Mangel, sondern auf der Verleugnung von Erfahrungen beruhte. Alsdann wären diese Aeusserungen frivol“ (vom Verf. unterstrichen). Da nun wirklich zu vermuthen steht, Richter pflege die Akten auf dem grünen Tisch des Oberkirchenraths zu lesen, so ist nicht zu helfen, das Anathema trifft ihn, er ist frivol, und fährt ganz unfehlbar mit den übrigen Rhetorikern und Dialektikern, mit den Grammatisten und den Atheisten, mit den Staatszerstörern, die sich über Vilmar's Entfernung von den Geschäften gefreut, und mit den Kirchenzerstörern, die ihn nicht zum Generalsuperintendenten gewollt haben, in's Verderben. Wer vollends die Vilmar'schen Tendenzen so nackt beim Namen nennt, wie Schwarz in Halle, der ist mit dem Prädikat „freche Lügen“ gewiss ebenso gründlich, als wohlwollend, widerlegt. In der That, wenn die theologische Streitkunst im Schimpfen bestände, wäre Vilmar sicher allen seinen Gegnern überlegen, wenn das Verdammen den Lutheraner machte, dürfte sich kein Wigand und kein Heshus an ihm schämen. Indessen ist es doch mit allen Bemühungen noch

Digitized by Google

nicht gelungen, uns ganz in die Zeit der Flacianischen Streitigkeiten zurückzubringen; man weiss zur Zeit noch, dass ein Scheltwort kein Beweis, und Mangel an guter Sitte kein Zeichen, weder von Glaubensstärke noch von Einsicht ist. Ein paar fanatisirten Anhängern, ein paar auktoritätsbedürftigen jungen Leuten lässt sich mit Dreistigkeit und Schmähungen imponiren, aber wer nicht von Leidenschaft verblendet, oder mit seiner Weltkenntniss auf die vier Pfähle seiner Parthei beschränkt ist, der wird nicht glauben, bei der öffentlichen Meinung mit solcher Ungeberdigkeit eine günstige Wirkung für sich zu erreichen. Es wundert uns, dass Vilmar diess nicht beachtet, und sich nicht gesagt hat, nach einem Auftreten, wie das seinige, werde man seine eigenen Worte (S. 49) gegen ihn kehren: „Es ist das auch eine Rhetorik, wenn auch nur eine Rhetorik der theologischen Sanscülotten und Jakobiner, eine Rhetorik der Gasse und der Fischbude.“ Auch für seine neue akademische Stellung wäre dann wahrscheinlich in würdigerer Weise gesorgt worden. Vilmar eifert sehr nachdrücklich gegen die Theilnahme der Theologen an der akademischen Ungebundenheit. „Was kann“, fragt er (S. 101), „auch die ernsteste Unterweisung im Gebete und der Gebetszucht u. s. w. helfen, wenn eben an dem Morgen, wo diese Unterweisung und Anweisung ertheilt wird, die Zuhörer vom Commers oder vom Duell kommen?“, und er dringt demnach darauf, dass die Professoren der Theologie ihren Studirenden in dieser Beziehung ihre geistliche Hut und Pflege zuwenden. Er wird also jetzt wohl auch nicht mehr nach dem Lob streben, das ihm seiner Zeit ein täppischer Verehrer in der deutschen Zeitung — wir wissen nicht, ob derselbe, von welchem die neueren Lobhudeleien der Augsburger Allgemeinen herrühren — ertheilt hat, dass er als gereifter Mann auf einem Marburger Commers die Kinderei eines „Landesvaters“ in jugendlichem Enthusiasmus mitgemacht habe. Aber es gibt Dinge, die schlimmer sind, als Commerse und Duelle. Die akademische Rauflust stiftet noch lange nicht so viel Schaden in den Gemüthern, als die theologische Verdammungssucht, und die Excesse der Heiterkeit sind etwas Unschuldiges im Vergleich mit denen des Hasses und des Hochmuths. Was hilft es, die Schüler von dem Verzeihlicheren abzuhalten, wenn man ihnen bei dem

Digitized by Google

Schlimmeren mit üblem Beispiel vorangeht, und was kann es nützen, ihnen zu sagen, wie sie das Evangelium der Liebe und des Friedens predigen sollen, wenn diese Anweisung aus einem Munde kommt, der von Schmähungen und Verdammungen überläuft? Wer uns die Theologie der Thatsachen verkündigen will, der sollte vor Allem selbst durch die That zeigen, was christlich ist; wer gegen die Rhetoren eifert, der sollte sich seinerseits wenigstens derjenigen Rhetorik entschlagen, die er selbst als die der Gasse und der Fischbude bezeichnet.

So unangenehm aber auch die Beschäftigung mit einer Schrift ist, in der man bei jedem Schritt auf Auswüchse der angegebenen Art stösst, so dürfen wir sie uns doch nicht ersparen, und wenn die Ergebnisse und der Gehalt dieser Schrift allerdings hinter unsern Erwartungen zurückbleiben, so ist es darum doch nicht überflüssig, sie zu prüfen: werden wir auch sonst nichts daraus lernen, so werden wir wenigstens einen weiteren Beleg dafür erhalten, wie es mit der inneren Berechtigung und der geistigen Stärke der Parthei bestellt ist, welche hier durch einen ihrer anerkanntesten Wortführer zu uns redet. „Die Theologie der Thatsachen" lautet das Losungswort. Dagegen lässt sich so im Allgemeinen nichts einwenden, ja es sieht aus, als ob es ganz im Geist und Sinn unserer Zeit wäre. Auf die Erkenntniss des Thatsächlichen geht ja die ganze Richtung der gegenwärtigen Wissenschaft: das Thatsächliche der natürlichen Vorgänge möglichst rein darzustellen, ist der Zweck aller naturwissenschaftlichen Versuche, den thatsächlichen Verhalt auszumitteln, der Zweck der historischen Kritik, die Thatsachen des religiösen Bewusstseins von den Vorurtheilen und falschen Meinungen zu sondern, das wirkliche Wesen der Religion zu begreifen und zur Geltung zu bringen, ist das Bestreben unserer Religionsphilosophie, den thatsächlichen Zuständen und Bedürfnissen gerecht zu werden, ist die Aufgabe unserer Staatswissenschaft. Jede wahre Wissenschaft ist daher eine Wissenschaft der Thatsachen, und so auch jede wahre Theologie eine Theologie der Thatsachen. Vilmar's Losungswort nimmt sich insofern ganz modern aus, es verspricht gerade das zu leisten, was unsere Zeit fordert. Die Frage wird nur die sein, wie es verstanden und ausgelegt wird.

Digitized by Google

Welcher Art sind die Thatsachen, auf welche die Theologie zurückgeht, wie kommt man zur Kenntniss dieser Thatsachen, wie verfährt man, um die wirklichen Thatsachen von den vermeintlichen, die Wahrnehmungen von den Einbildungen, die ungeschichtlichen Ueberlieferungen von der geschichtlichen Wahrheit, die Vorurtheile von den Erfahrungen zu unterscheiden? Auf diese entscheidenden Fragen suchen wir bei dem Theologen der Thatsachen vergebens eine klare und genügende Antwort. „Die Theologie geht aus — oder soll ausgehen — von dem Ganzen, Vollen, Gewissen, von der vollen Persönlichkeit des lebendigen Gottes, und geht hin — oder soll hingehen — in das Ganze, in die volle Persönlichkeit des Menschen. Nicht von einzelnen Thaten und Offenbarungen Gottes geht sie aus, sondern von der ewigen, vollen und ganzen Persönlichkeit Gottes; nicht von Worten und Wundern und einzelnen Erweisungen des ewigen Gottessohns geht sie aus, sondern von der lebendigen Person des Gottmenschen in ihrer Ganzheit und Ungebrochenheit; und ebenso ist ihr Ziel nicht das Einzelne am Menschen, nicht sein Leib, nicht seine Seele, nicht sein Geist allein, geschweige denn sein Erkennen oder sein Denken, sein Fühlen oder sein Wissen, sondern der ganze Mensch in seiner lebendigen Einheit“ (S. 11.). Damit ist doch wirklich gar nichts gesagt. Was würde man von einem Mediciner denken, der uns zuerst mit grossem Nachdruck ankündigte, die Thatsachen müssen zu ihrem Recht kommen, die Herrschaft der Phrase müsse in der Medicin gestürzt werden u. s. w., um uns dann schliesslich zu belehren, dass die Medicin von der ganzen Natur ausgehe und zum ganzen Menschen hingehe? Wenn er uns nicht mehr zu sagen wüsste, würde ihn Jedermann stehen lassen. Mehr weiss uns aber Vilmar in der That nicht zu sagen. Nirgends findet sich bei ihm eine Untersuchung darüber, wie der Mensch von der Persönlichkeit Gottes etwas erfährt und seine eigene Persönlichkeit mit jener in Verbindung bringt, nirgends ein Bewusstsein über die Bedingungen und die Grenzen aller Erfahrung, über die Nothwendigkeit, in den vermeintlichen Erfahrungen das wirklich Erfahrene von der subjektiven Auslegung und Verknüpfung desselben zu unterscheiden, nirgends eine Spur von Bekanntschaft mit der Methode aller Beobachtung, von der kriti-

Digitized by Google

schen Kunst, welche die Thatsachen allein feststellt. Er sagt, wir sollen nicht vom Einzelnen ausgehen, sondern vom Ganzen, dass man nur vom Einzelnen aus zum Ganzen gelangen kann, wird nicht beachtet, und die Theologie betreffend ausdrücklich geläugnet. Die Theologie, versichert er (S. 12), „beruhe durchaus auf dem Erleben, auf der Erfahrung des Ganzen: der Theil entwickle sich als Glied aus dem Ganzen und werde nicht erst als Theil aus der Beobachtung der übrigen Glieder errathen und erschlossen, geschweige denn, dass das Ganze erst aus den einzelnen Theilen zusammengesetzt, oder dass dessen Ganzheit auch nur lediglich aus der vollständigen Beobachtung und Kenntniss der einzelnen Theile gefolgert und erkannt würde; diess sei vielmehr die Operation der Wissenschaft, mit welcher die Theologie nichts zu thun habe, und deren Namen überhaupt eigentlich nur auf die Naturkunde mit Einschluss der Mathematik und Medicin, und auf die Sprachkunde, auf die Jurisprudenz dagegen so wenig passe, als auf die Theologie, da auch sie ursprünglich von einem Ganzen, der römischen Volkspersönlichkeit, ausgegangen sei und ein Zurückconstruiren des Ganzen aus dem Einzelnen so wenig, wie die Theologie, vertrage und bedürfe." Wie schief und nebelhaft alles das ist, liesse sich leicht zeigen. Schon die einfachste Selbstbeobachtung kann uns ja davon überzeugen, und der Natur der Sache nach ist es gar nicht anders möglich, als dass jede Erfahrung Einzelerfahrung ist, und das ist bei inneren Erfahrungen nicht anders, als bei äussern; jede Erfahrung eines Ganzen entsteht daher aus einer Menge von Einzelerfahrungen, die sich zur Vorstellung oder zum Eindruck des Ganzen verknüpfen, und jede reale Wissenschaft, ohne Ausnahme, kann ihre Aufgabe nur lösen, wenn sie diesen zunächst unwillkührlichen und unbewussten Process der Begriffsbildung mit Bewusstsein wiederholt, wenn sie von einer möglichst vollständigen Beobachtung des Einzelnen ausgeht, um von da aus zum Ganzen vorzudringen. Vilmar aber meint, weil das Ganze an sich früher ist, als das Einzelne, was sich aus ihm entwickelt, so müsse auch unsere Kenntniss des Ganzen der des Einzelnen vorangehen, und er ist dabei überdiess noch unklar genug, um nicht zu sehen, dass diess ganz ebenso von den Fächern gelten müsste, für die er ein empirisch-

Digitized by Google

wissenschaftliches Verfahren zugibt, wie von denen, für die er es läugnet; denn das Einzelne ist in der Natur doch gewiss ebensogut aus dem Ganzen entsprungen, wie in der Geschichte, in der Sprache ebensogut, wie in der Religion und dem Recht, und das Ganze kann hier ebensowenig, wie dort, anders, als aus dem Einzelnen, erkannt werden; ja er führt unter den Wissenschaften, welche im Gegensatz zur Theologie vom Einzelnen auszugehen hätten, gerade die auf, bei welcher diess von allen am Wenigsten der Fall ist, die Mathematik. So fehlt es hier an jedem festen Gesichtspunkt, an aller Folgerichtigkeit in den Behauptungen, ja schon an der elementarsten Kenntniss der Gegenstände, über die wir so anspruchsvoll belehrt werden.

Wer so, wie Vilmar, aus dem Vollen und Ganzen zu wirthschaften gewohnt ist, der hat natürlich eine souveräne Verachtung gegen die kleinen Kräfte, mit denen wir Andern im Schweiss unseres Angesichts unsern wissenschaftlichen Besitz zu erhalten und zu vermehren bemüht sind, der weiss für die gründlichsten Forschungen auf dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Einleitungswissenschaft kein anderes Motiv zu entdecken, als den „Kitzel" des „Neues-Findens", für den nehmen sich alle Fortschritte und Phasen dieser Wissenschaft „nicht anders aus, als das Gebaren unruhiger Weiber, welche von vier zu vier Wochen das ganze Ameublement ihrer Wohnung umquartieren, um allezeit etwas Neues zu haben" (S. 15), Dem ist es ein Gräuel, dass die biblischen Theologen „die Gottes-Worte Glaube, Licht, Leben u. dgl. unbefangen als Begriffe bezeichnen, und was schlimmer ist, analysiren, anstatt in denselben zuvörderst göttliche Zustände, Thatsachen zur Anerkennung zu bringen" (S. 27) u. s. w. u. s. w. Ihm ist es nur wohl im Unentwickelten, Unbestimmten, Nebelhaften. Das Tageslicht der Kritik zerstreut jene schönen Täuschungen, die man im Dämmerschein unklarer Vorstellungen sich selbst und Anderen vorspiegelt, wo auf bestimmte Begriffe gedrungen wird, wo das Gegebene analysirt wird, wo die Gründe jeder Behauptung im Einzelnen geprüft werden, da löst sich manche Erscheinung und manche Annahme, die im ersten Augenblick imponirt hatte, in ein Nebelbild auf. Für den Theologen der „Thatsachen" taugt diese peinliche Akribie nicht. Er stürzt

sich kopfüber in's Ganze; die Sachen im Einzelnen zu untersuchen, ist das Geschäft der Grammatisten, der Rhetoren, der Dialektiker, der Atheisten u. s. w., ist „vollkommen alexandrinisch." Der Theolog der Thatsachen braucht jene überflüssige Helle nicht, die das Einzelne scheiden und unterscheiden lehrt, das „Ganze" sieht man auch im Halbdunkel. Nacht muss es sein, wo Friedlands Sterne leuchten! Nacht ist es denn hier auch, so finstere Nacht, dass alle bestimmten Umrisse verschwinden. Der Verfasser redet von Thatsachen und wieder von Thatsachen, von Erfahrungen und wieder von Erfahrungen. Aber es fehlt ihm so ganz an klaren Begriffen von diesen Dingen, dass er keinen Schritt thun kann, ohne Thatsachen und Vorstellungen von Thatsachen, Erfahrungen und Schlüsse aus Erfahrungen, ja ohne die Thatsachen und die abentheuerlichsten Einbildungen zu verwechseln. Ihm sagt die „Erfahrung", dass der Unterschied von Göttlichem und Widergöttlichem, mithin auch die Seligkeit und Verdammniss, ewig ist (S. 37), während sie ihm doch höchstens nur sagen könnte, dass jener Unterschied ein relativ grösster ist; er nennt die Lehren der Kirche von der Gottheit Christi, des heiligen Geistes u. s. w. „Erfahrungen" (S. 40), während doch Jedermann weiss, auf welchem langwierigen Wege diese Dogmen nicht blos aus der religiösen Erfahrung, sondern zugleich auch aus theologischer und philosophischer Spekulation entstanden sind; er sagt, „diese Thatsachen seien unter den heftigsten Schmerzen der Christenheit in die Erfahrung hinausgetreten" (S. 48), während sich doch im besten Fall nur vom Glauben an jene Thatsachen hätte reden lassen; er verlangt, dass jeder Pfarrer „zu ungezählten Malen" die „Erfahrung" vom „thatsächlichen und persönlichen" Kommen des heiligen Geistes mache (S. 61), die doch wirklich nur ein Solcher gemacht zu haben meinen kann, der nicht weiss, was Persönlichkeit und persönliche Gegenwart ist; er stellt gar S. 64 die seltsame Behauptung auf: „gewisse, unzweifelhafte, unveränderliche Thatsachen seien allein in Gott und Gottes Thaten vorhanden; der Wille, die Gedanken des Menschen seien keine Thatsachen", und er beweist mit diesem ungereimten Satze, dass im Sakrament, als einer „Thatsache", nur Göttliches und nichts Menschliches sei. Der Mann der That

Digitized by Google

geht aber noch weiter. Zu den „Thatsachen", in denen seine Theologie besteht, gehört vor Allem der Teufel. Er verlangt von dem Lehrer der Theologie, dass er seine Schüler vorbereite „auf das Grauen, hineinzublicken in eine Seele, aus deren Grunde die funkelnden Augen des Drachen, der alten Schlange, hervorleuchten" (S. 8); er versichert (S. 85), das geistliche Amt verleihe die Kraft „in eine Seele hineinzusteigen, in welcher der Altfeind selbst seine Wohnstätte aufgeschlagen hat, und dort mit dem hohnsprechenden Riesen des Abgrunds Stirn gegen Stirn und Auge gegen Auge zu kämpfen", „in des Teufels zornige Augen zu sehen", nicht zu erschrecken, wenn man „vor des Teufels ödes Schlangenauge, vor seinen lästernden und hohnlachenden Mund und vor sein im Höllenzorn zuckendes Angesicht" gestellt wird; ja er selbst hat ihn gesehen, und eben desshalb kann er ohne Zweifel diese genaue Personalbeschreibung liefern; er hat „des Teufels Zähnefletschen aus der Tiefe gesehen (mit leiblichen Augen gesehen; ich meine das ganz unfigürlich) und seine Kraft an einer armen Seele empfunden, sein Lästern, insbesondere sein Hohnlachen aus dem Abgrund gehört" (S. 39). Was sollen wir nun dazu sagen? Ist es dem Theologen ernst mit dieser Kapucinade, oder ist es trotz der pathetischen Worte blosse Grosssprecherei, blosse „Rhetorik?" Hält er sich wirklich für den Luther des 19ten Jahrhunderts, der den Teufel mit seinem Dintenfass in die Flucht schlägt, oder sollen nur wir ihn dafür halten, so dass demnach der Teufel vielmehr erst aus seinem Dintenfass entsprungen wäre? Wenn uns Jemand versichert, dass er mit leiblichen Augen den Teufel gesehen habe, so ist doch nur Eines von Beiden möglich: entweder hat er uns zum Besten, oder er ist so unfähig zum Beobachten, dass er die gröbsten Täuschungen einer meisterlosen Einbildungskraft von der Wirklichkeit nicht zu unterscheiden weiss. Wie es sich aber hiemit verhalten mag, in jedem Fall macht es einen eigenthümlichen Eindruck, wenn ein Solcher sich berufen wähnt, die Theologie zu den „Thatsachen" zurückzuführen, und denen, welche es mit den wirklichen Thatsachen etwas genauer, als er, nehmen, mit der übermüthigsten Ungezogenheit entgegenzutreten. Was Thatsachen sind, und wie sie behandelt sein wollen, darüber haben

Digitized by Google

wir weder von einem Charlatan noch von einem Phantasten Belehrungen anzunehmen.

Wenn es ein Mann von Vilmar's Verstand über sich gewinnt, sich in der bisher geschilderten Weise öffentlich bloszustellen, so lässt sich mit Sicherheit vermuthen, dass dabei eigenthümliche Gründe im Spiel seien. Das Interesse des Christenthums hätte es doch nicht verlangt, aller nüchternen Wissenschaft in so brutaler Weise den Krieg zu erklären; selbst die Sache der lutherischen Rechtgläubigkeit und der alleinseligmachenden lutherischen Kirche, zu der sich Vilmar trotz seiner bisherigen Stellung in einem reformirten Consistorium, trotz seiner Bewerbungen um die Leitung einer reformirten Landeskirche bekennt — selbst diess hätte bei einem besonneneren und ruhigeren Verfahren unläugbar gewonnen. Fragen wir, was ihn von diesem besseren Weg abgelenkt hat, so weist uns seine Schrift selbst allerdings zunächst auf gewisse persönliche Eigenschaften, die sehr ausgesprochen in ihr hervortreten: die Gewaltsamkeit eines leidenschaftlichen Charakters, der keinen Widerstand zu ertragen weiss, der hasst, und rücksichtslos hasst, wo er nicht herrschen kann, die Zügellosigkeit einer Phantasie, welche sich der Zucht des wissenschaftlichen Denkens nie fügen gelernt hat, und darum natürlich gegen die Wissenschaft, wo sie ihr hemmend in den Weg tritt, sich aufbäumt. Dazu kommt noch ein Anderes, was unsere Schrift gleichfalls nahe legt. Vilmar selbst sagt am Anfang derselben, er habe auf der Universität den traurigsten Unterricht in der Theologie genossen; er bekennt von sich, er habe die Bücher durchblättert, „wie Eulenspiegels Esel Blatt um Blatt in seinem Folianten unermüdet umschlug, um zwischen den Blättern die gesuchten Haferkörner zu entdecken", und es ist ganz glaublich, dass er nicht viel darin fand, wenn er nach der Methode dieses Vorgängers gesucht hat. In der Folge hat er die Früchte einer vieljährigen Beschäftigung mit andern Gebieten dem Publikum vorgelegt; von theologischen Studien, wie sie zur Vorbereitung auf's akademische Lehramt nöthig sind, ist nichts bekannt geworden. Wird nun einem solchen Mann plötzlich, schon an der Schwelle des Greisenalters, eine theologische Professur übertragen, so wird es ihm gewiss Niemand übelnehmen können, wenn

Digitized by Google

ihm die theologische Gelehrsamkeit abgeht, die sonst von einem Lehrer dieser Wissenschaft zu fordern ist, und Jedermann würde ihn darum achten müssen, wenn er diess offen bekennte, wenn er einfach erklärte: verlangt nicht von mir, was ich nicht habe, mit den Gaben, die mir verliehen sind, werde ich der Kirche gerne in meinem Theil dienen. Aber eine solche Selbstverläugnung lag wohl nicht in Vilmar's Natur. Er hat es vorgezogen, seine persönlichen Mängel zum theologischen Princip zu machen; er hat trotz der Kämpfe gegen den Teufel, mit denen er prahlt, den Dämon nicht gespürt, welcher ihm die Verachtung gegen Vernunft und Wissenschaft einflüsterte; er hat sich in den Nebel der angeblichen Thatsachen zurückgezogen, weil er es verschmähte, oder weil er sich zu schwach fühlte, die wirklichen Thatsachen auf dem mühsamen Wege der kritischen Forschung zu ermitteln, und durch die besonnene Arbeit methodischer Wissenschaft zu verwerthen.

Es sind aber nicht blos diese persönlichen Gründe, aus denen wir Vilmar's „Theologie der Thatsachen" herzuleiten haben, sie hängt auch mit seinem ganzen System eng zusammen, sie ist ein natürliches Ergänzungsstück jener hierarchischen Doctrin, die keiner von unsern Neulutheranern schroffer auf die Spitze getrieben hat, als eben Vilmar. Der innerste Gedanke seiner Theologie ist die Allgewalt der „Kirche", d. h. der Geistlichkeit Alle jenen extremen Vorstellungen vom geistlichen Amt und seiner Macht, die Vilmar schon früher vielfach ausgesprochen hat, kehren auch in der neuesten Schrift wieder. Der Lehrer der Theologie hat seinen Zuhörern zu zeigen, „dass die Kirche Jesu Christi die Herrscherin in der Welt der Geister ist, dass diese Herrschaft von den Dienern der Kirche, und von diesen allein ausgeübt werde", dass „in unserer Zeit, in welcher die Stützen weltlicher Art morsch geworden sind, und den sichern Einsturz drohen, in welcher das Erbe unserer Väter an natürlicher Zucht, Ordnung und Sitte augenscheinlich auf die letzte Neige geht, und in wenig Menschenaltern völlig ausgeschöpft sein wird, in unserer Zeit, welche auf das Ende unseres Volkes, und zwar auf ein Ende mit Schrecken, unzweifelhaft hinweist — dass in dieser Zeit sie, sie allein... diesen Verfall aufhalten können, und dass

sie, wenn derselbe dennoch eintritt, unversehrt aus dem allgemeinen Ruin hervorgehen und auf den Trümmern der gegenwärtigen Ordnung der weltlichen Dinge.. als Sammler eines neuen Volkes stehen sollen," „dass Niemand im Stande sei, jeder Erscheinung der Welt auf den Grund zu sehen, ob sie mit Christus gehe, oder ihm zuwiderlaufe, als sie, eben sie, also auch Niemand das Bestehen oder den Untergang der zeitlichen Zustände, den Lauf und das Ende der Welt zu beurtheilen vermöge, als wieder nur sie" (S. 7 f.). Wenn unsere jungen Theologen mit einer so maasslosen Einbildung über ihre Wichtigkeit erfüllt werden, wenn so jede Erinnerung an die geistige Freiheit und das Priesterthum aller Christenmenschen, dieses Palladium des Protestantismus, aus ihren Herzen und Köpfen weggewischt wird, dann wüssten wir in der That nicht, welche Ansprüche für sie zu kühn, welche Folgerungen zu vermessen wären. Wenn die Herrschaft im Reich der Geister ihnen und ihnen allein zusteht, so haben sie ja Fug und Recht, auf alle Anderen herabzusehen, die profane Wissenschaft, welcher das Siegel des geistlichen Amts abgeht, als Alexandrinismus und Rhetorik geringzuachten, und wenn sie den geistlichen Machtsprüchen sich nicht unbedingt fügen will, sie und ihre Vertreter mit dem Zorn des Propheten, der die falschen Götter zerschlägt, vorerst zu verfluchen, und falls die Gelegenheit günstiger werden sollte, auch zu vertilgen. Wenn ihr Amt „unmittelbar des Herrn Christi Amt ist" (S. 84), so werden sie auch die Auktorität Christi für dasselbe in Anspruch nehmen dürfen, wenn (S. 83) von dem Geistlichen, „von seiner Seele", „alle Seelen in der Gemeinde das Leben und die Seligkeit fordern, und mit Recht fordern" (von dem Geistlichen, nicht von Christus unmittelbar, Der existirt ja für die Laien nur in der Geistlichkeit), so wird der Geistliche auch „die diesem Recht entsprechende Macht" haben müssen, wenn sie allein es sind, die den Verfall der Zeit aufhalten können, sie allein die Gefreiten, die vermöge ihres Amtes dem Teufel in's Auge sehen können, vor dem „die Gemeinde auseinanderstiebt, wie Schneeflocken" (S. 85), sie allein die Auserwählten, die auf den Trümmern der weltlichen Staaten im tausendjährigen Reich das Scepter führen, wenn das Heil der jetzigen und der Bestand der künftigen Welt an ihnen

Digitized by Google

allein hängt, dann lässt sich wirklich nicht sagen, welche Verehrung ihrer Würde zu hoch, welche Unterthänigkeit gegen sie zu tief, welches Maass geistlichen Hochmuths ein Uebermaass sein könnte. Ja auch die Folgerung liegt auf der Hand, und gewiss nur Klugheit, nicht Kurzsichtigkeit, hat Vilmar verhindert, sie offen auszusprechen, dass den Trägern des geistlichen Amtes im Weltlichen so gut, wie im Geistlichen, die Herrschaft von Rechtswegen gebühre. Niemand soll ja im Stande sein, den Lauf und das Ende der Welt zu beurtheilen, als nur sie; Niemand kann das Ende unseres Volks, das zwar jedenfalls mit Schrecken hereinbricht, wenigstens eine Zeit lang aufhalten, als nur sie, kein Fürst, kein Staatsmann, kein Volk, nur der Klerus der neulutherischen Kirche. Wir müssten unstreitig von Vilmar's Consequenz und Kühnheit eine schlechtere Meinung haben, als nach allem Bisherigen erlaubt ist, wenn er nicht längst den unabweisbaren Schluss gezogen hätte, nur dieser Klerus habe die Fähigkeit und das Recht, zu bestimmen, was für Maassregeln der Lauf der Welt fordert, über das, was unserem Volke frommt, zu entscheiden, die Lenkung der Staaten in seine Hand zu nehmen. Dass statt dessen in Deutschland das umgekehrte Verhältniss stattfindet, dass die Kirche und ihre Diener zur Zeit noch unter dem Staat stehen, ist ihm natürlich ein Gräuel: nur „ganz unberechtigte weltliche Erlasse und Verordnungen" haben z. B. „bald diesen bald jenen Akt der kirchlichen Disciplin untersagt, und die Kirche hat sich in ihren feigen Beamten unter das weltliche Joch oft nur allzu willig bringen lassen" (S. 73); jetzt dagegen ist die Zeit gekommen, „dass der geistliche Stand auch das geistliche Amt mit allen Befugnissen, welche demselben zustehen, und die dem Stande zukommenden Rechte, namentlich die Selbständigkeit auf dem kirchlichen Gebiete, wieder in Anspruch nimmt" (S. 93). Nur möge man diesen Ruf nach Freiheit nicht missverstehen: er gilt nicht den Einzelnen, nicht den Gemeinden, nicht dem christlichen Volk, er gilt nur der Geistlichkeit, sie allein ist kraft ihres Amtes „die Kirche", die Laien haben ihr ohne Widerrede zu gehorchen, und nur damit der Klerus allein herrsche, nur dazu soll die Kirche frei sein. Freiheit der Kirche bedeutet hier dasselbe, wie im ultramontanen

Digitized by Google

System, klerikalen Absolutismus; und wie sich **Vilmar's** Vorstellungen über das geistliche Amt vom katholischen Begriff des Priesterthums schlechterdings nur in Nebensachen unterscheiden, so gibt es auch kaum irgend eine Folgerung aus diesem Begriff, die er nicht schon gezogen oder bis zur Handgreiflichkeit angebahnt hätte.

Wo von der Geistlichkeit und für dieselbe solche Machtansprüche erhoben werden, da müssen natürlich auch die Mittel verlangt werden, durch die sie ihre Macht begründen und erhalten kann, und diese Mittel werden nicht blos die geistigen sein dürfen, auf welche der protestantische Klerus bisher im Wesentlichen beschränkt war: **Vilmar** ist kein Freund einer Kirche, die blosse Gemeinschaft und nicht zugleich eine „Anstalt", ein äusserliches Rechtsinstitut ist (S. 47), und auch aus den protestantischen Symbolen bemüht sich der bekenntnisstreue Mann, der „seine Lehre und seine Wirksamkeit streng durch die Bekenntnisse bestimmen lassen" will (S. 46), die evangelische Grundlehre von der unsichtbaren Kirche wegzustreiten (S. 87), wiewohl er schon S. 47 das Geständniss nicht unterdrücken kann, dass „die Thatsache der Kirche eine von den Thatsachen des christlichen Lebens sei, welche von der Christenheit noch erst zu erleben sind, also keine Gemeinschaft und kein Bekenntniss einer Gemeinschaft vorhanden sei, worin diese Thatsache bereits erschöpfend vorhanden, und in aller Vollständigkeit deponirt wäre", wiewohl er also bei diesem entscheidenden Punkt seiner Auflehnung gegen die Bekenntnisse, von denen uns Andern kein Jota erlassen wird, (trotz der Advokatenklauseln „erschöpfend" u. s. w.) sich recht wohl bewusst ist. Eine äussere Rechtsanstalt braucht aber auch äussere Macht, ein herrschender Klerus braucht Zwangsmittel. Vilmar säumt daher nicht, ihn damit auszustatten. Auch er versichert zwar (S. 7), „die Diener der Kirche haben ihre Herrschaft ohne alle äusserliche Mittel, nur durch das demüthige Wort Gottes, nur durch das unscheinbare aber weltüberwindende Sakrament auszuüben." Aber das Gleiche hat die Hierarchie immer, und sie hat es selbst dann versichert, wenn sie mit scheinheiliger Miene, psalmensingend, Scheiterhaufen anzündete und ihren Henker in den Eingeweiden der Ketzer wühlen hiess. Hören

Digitized by Google

wir Vilmar weiter, so zeigt sich bald, dass der unerbittliche Feind der Rhetorik auch in diesem Fall seinen Lesern mit Phrasen die Augen verkleben möchte. Neben dem Wort Gottes steht ihm gleich unantastbar (vgl. S. 45 f. 70 f.) das Menschenwort der alten Bekenntnisse, und der Buchstabe hat dabei für ihn einen solchen Werth, dass er seine anachronistische Anordnung eines Examens, wornach alle Brautleute vor ihrer Trauung vom Pfarrer über den Katechismus verhört werden sollen, S. 78 ausdrücklich mit der unglaublichen Behauptung vertheidigt, wenn nicht das „Wort Gottes im Katechismus“, „wenigstens in seinen allgemeinstenund elementarsten Stücken den Gliedern der Gemeinde wörtlich gegenwärtig sei, fallen sie aus dem Wort Gottes, aus der Gemeinde, aus der Kirche heraus.“ Was das Allerfreieste und Innerlichste sein soll, das Gebet, das wird bei ihm zu einer „Gebetszucht“, zu einem Methodismus, für welchen (S. 103) in der Pastoral-Theologie die Anweisung ertheilt werden soll, „wann und wie, und wann nicht aus den Herzen gebetet werden soll; wann die Psalmen, und welche, wann das Unser Vater und das Credo und der Dekalog gebetet werden soll“ u. s. w., und von diesem mechanischen Treiben verspricht er sich dann, wie billig, ungefähr auch die gleichen Wirkungen, wie die römische Kirche von dem *opus operatum* ihrer Gebete: „dass das Gebet in andere Seelen mit unwiderstehlicher Wirksamkeit hineinreicht, dass der Bestand der weltlichen Dinge, zumal der weltlichen Herrschaft, der Throne und der Ordnung des öffentlichen Lebens von Gott dem Herrn allein um des Gebets der Gläubigen willen gesichert werde (S. 43 f.), dass durch das Gebet des Geistlichen „der heilige Geist dem Kinde verliehen wird“ (S. 57) u. s. w., so dass man also nicht blos den Besitz des hl. Geistes, sondern auch den Bestand der Throne und der übrigen weltlichen Dinge schliesslich den Geistlichen zu verdanken hat, die ja allein die „Gebetszucht“ zu üben haben, die allein wissen, wann man das Credo und wann die zehn Gebote „beten“ soll. Ganz besonders aber ist es das Sakrament, das er, ächt katholisch, zu einer gewaltigen Waffe in der Hand der Geistlichkeit machen möchte. Daher jene magische Vorstellung vom Sakrament als einer „geheimnissvollen leiblichen That Gottes“, worin etwas ganz Einziges,

Digitized by Google

in der Taufe die Wiedergeburt, im Abendmahl die leibliche Gegenwart Christi gegeben wird (S. 63 ff.), daher die Behauptung, dass der Geistliche die Vergebung der Sünden nicht blos zu verkündigen, sondern zu ertheilen habe (S. 89), daher vor Allem jene Anstrengungen um Einführung der Kirchenzucht und des Bannes (vgl. S. 72 ff.), dessen Schrecken natürlich um so höher steigt, je ausschliesslicher die Gnadengüter an das Sakrament geknüpft sind, welches dem Gebannten versagt wird. Darin ist doch wenigstens Methode. Wenn man erst wieder gelernt haben wird, alles Heil in dieser und in jener Welt von der Geistlichkeit zu erwarten, wenn man erst wieder glauben wird, dass ihre Fürbitte allein den heil. Geist verleiht, ihre Gebete und Gebetsanweisungen allein die Fürsten auf den Thronen und die Welt in den Fugen halten, dass sie allein die Sündenvergebung ertheilen, sie allein den leiblich gegenwärtigen Gott austheilen oder versagen können, dann ist auch zu hoffen, dass jene goldene Zeit wieder anbreche, welche die stille Sehnsucht dieser rückwärts gewendeten Frömmigkeit ist, die schöne Zeit, wo man die Ketzer verbrannt und die Priester vergöttert hat, wo der Staat zu den Füssen der Kirche lag, und die Kirche zu den Füssen des Klerus, dann wird sich Vilmar's lockende Verheissung erfüllen, und die Geistlichkeit allein wird an der Spitze der Völker „unversehrt aus dem allgemeinen Ruin hervorgehen."

Erst in diesem Zusammenhang erhält nun die „Theologie der Thatsachen" ihre volle Beleuchtung. Das hierarchische System hat keinen gefährlicheren Feind, als die freie Forschung. Die Macht der mittelalterlichen Hierarchie wurde gebrochen, als man anfing, ihre Ansprüche und ihre Lehren im Lichte der wiedererwachten Wissenschaft zu prüfen, die schwächere protestantische Hierarchie verlor ihre Bedeutung, als die Philosophie und die Kritik des achtzehnten Jahrhunderts den Kampf mit ihr aufnahmen. Auch in unsern Tagen wird ihre Erneuerung unmöglich sein, so lange die freie theologische, historische und philosophische Forschung nicht versiegt ist. Diesen Gegner unschädlich zu machen, vorerst wenigstens die Theologie und ihre Hülfswissenschaften in die alte Unmündigkeit zurückzubringen und möglichst streng darin festzuhalten, das ist die eigentliche Bedeutung

Digitized by Google

dieser „Theologie der Thatsachen.“ Der Sinn für's Thatsächliche hat sie nicht eingegeben, denn an die Stelle der wirklichen Thatsachen setzt sie, wie wir gesehen haben, mit vollendeter Willkühr dogmatische Machtsprüche und phantastische Einbildungen, und die Hülfsmittel, ohne die keine Kenntniss der Thatsachen möglich ist, die Kritik und die gelehrte Geschichtsforschung, werden auf's Schnödeste von ihr verachtet, auf's Bitterste angefeindet. Die Theologie der Thatsachen ist nur der täuschende Aushängeschild für eine Doctrin, die methodisch darauf hinarbeitet, den Sinn für eine nüchterne Beobachtung der wirklichen Welt zu ertödten, und die Geister in den Bann einer unantastbaren Dogmatik zu fesseln. Alles daran ist unwahr, phrasenhaft, „rhetorisch.“ Der Lehrer der Theologie soll seine Schüler mit „Thatsachen“ statt der Wissenschaft nähren, d. h. er soll sie gewöhnen, ein Gegebenes ohne eigene Prüfung anzunehmen, er soll sie mit allen ihren Gedanken und Interessen an dieses Gegebene ketten, die Mittel und die Kunst der selbständigen Forschung dagegen von ihnen möglichst fern halten. Eifert doch Vilmar ausdrücklich gegen die eigenen Arbeiten der Studirenden, um dafür (zur „Schärfung des Verstandes!“ S. 32) wörtliches Auswendiglernen von Schriftstücken und cursorische Lesung der heil. Schrift mit „sehr geringem gelehrtem Apparat“ zu empfehlen (S. 26. 31 f.). Das, meint er, wäre „eine Thatsache, gegenüber der Rhetorik, eine That des Wortes, gegenüber den Worten über die Wörter.“ Auswendiglernen der Wörter ohne eine Bemühung um wissenschaftliches Verständniss, das sind die „Thatsachen“, wie sie diese Theologie brauchen kann. Nur Alles recht positiv und greifbar, nur nichts der eigenen Selbstthätigkeit, dem eigenen Urtheil überlassen, nur möglichst viel Gesetz und möglichst wenig Freiheit! Macht aus unsern theologischen Fakultäten Jesuitenschulen, in denen die Zöglinge nach einer einförmigen Methode zur Kenntniss und Vertheidigung unveränderlicher Sätze abgerichtet werden, dann werdet Ihr die rechten Werkzeuge für Eure Hierarchie haben, ganz so, wie sie der hl. Ignatius haben wollte, „*velut cadaver*.“ Ihr selbst seid es ja, von denen sie die „Thatsachen“ erhalten, an die sie fortan unverbrüchlich glauben sollen, auch wenn Ihr sagt, dass diese

Digitized by Google

Thatsachen in der Schrift stehen; Ihr seid es, durch die ihnen die Mittel, Eure Schrifterklärung zu prüfen, entzogen werden, durch die ihr Urtheil vor jeder Prüfung mit Gebetszucht und Kirchenzucht, mit Flüchen und mit Verheissungen, mit Furcht und Hoffnung gefesselt wird; Ihr seid es, die Ihr Eure willkührlichen, von jedem Schein der Wahrheit verlassenen Auslegungen ungescheut zu „Thaten Gottes“ stempelt, welche man „unangerührt, unerklärt, ihres Geheimnisses unentkleidet als Thatsache stehen lassen“, welchen man sich „unbedingt unterordnen“ müsse; Ihr seid es, die versichern, dass jene „Thaten Gottes, sollen sie zu unserer Seligkeit dienen, angenommen werden müssen, so wie sie gegeben werden“, und „die schon den Versuch einer Erklärung geheimnissreicher Thaten Gottes als unzulässig und die Kirche nothwendig zerstreuend abweisen“ (S. 66). Was Ihr Thaten Gottes nennt, sind Eure eigenen Thaten, was Ihr für unantastbare Thatsachen ausgebt, sind Eure Meinungen, Eure Einbildungen, Eure Wünsche: die „Theologie der Thatsachen“ besteht darin, dass Eure Schüler sich jedes Urtheils über das, was Ihr ihnen bietet, enthalten und Eure Behauptungen als unumstössliche göttliche Wahrheiten verehren.

Erscheint nun eine solche Anforderung im Mund eines Mannes, der den Studirenden nicht blos gewisse Kenntnisse beizubringen, sondern sie auch, und vor Allem, zur wissenschaftlichen Selbständigkeit zu erziehen berufen ist, an und für sich schon durchaus verwerflich, so wird sie es in noch höherem Grade, wenn wir die Mittel in Betracht ziehen, durch die ihr Vilmar Eingang zu verschaffen sucht. Die künftigen Geistlichen werden zu den maasslosesten Ansprüchen, zu den ausschweifendsten Einbildungen über ihre Wichtigkeit und Bedeutung, über die Herrschaft, die ihnen gebühre, über die geistliche Begabung, die ihnen zukomme, aufgestachelt; es wird ihnen dabei gesagt, dass sie diese Vorzüge nicht ihrer persönlichen Tüchtigkeit, sondern einzig und allein ihrem Amt zu verdanken haben, dass sie derselben nicht durch Arbeit und Anstrengung in ihrem nächsten Beruf, dem des Lernens und der wissenschaftlichen Ausbildung, sondern nur durch unbedingtes Hinnehmen dessen, was ihnen als Thatsache geboten wird, würdig werden; sie werden mit

Digitized by Google

Hass und Geringschätzung gegen die Wissenschaft unserer Zeit und gegen die Lehrer erfüllt, die ihnen diese Wissenschaft vortragen; es wird an die verderblichsten Neigungen und Leidenschaften, an die Trägheit, den Hochmuth und den Fanatismus appellirt; es wird von dem geschworenen Feinde der Demokratie die verderblichste Demagogie getrieben, die man sich denken kann, eine Demagogie des Lehrers bei seinen Schülern, gegen die Wissenschaft und die Collegen. Könnte man sich wundern, wenn aus einer solchen Anleitung ein Geschlecht von Geistlichen hervorginge, das uns alles, was wir an Vilmar's Theologie tadeln mussten, im Zerrbild, wie das bei Nachahmern zu geschehen pflegt, darstellte, unwissend, hochmüthig, eingebildet, unduldsam, voll von zügellosen Herrschergelüsten in kirchlichen und in bürgerlichen Angelegenheiten? In der That, Vilmar hat sich beeilt, die Befürchtungen Derer zu rechtfertigen, die von Anfang an zweifelten, ob es wohlgethan sei, die Bildung der theologischen Jugend einem Mann anzuvertrauen, dem man die Leitung der Kirche wegen seiner extremen Bestrebungen aus der Hand nahm. Wenn er so lehrt, wie er hier geschrieben hat, so liegt auf der Hand, was dabei herauskommen wird. Doch darüber haben Andere zu wachen; hier handelte es sich nur darum, den theologischen Schriftsteller zu zeichnen, und für diesen Zweck wird es an dem Vorstehenden genügen.

Digitized by Google

Druckfehler.

Im vierten Hefte des vierzehnten Bandes.

Seite 527 Zeile 28 von oben lies statt historica — historico.
— 533 — 17 von oben — — Reichskinder — Reichsländer.
— 534 — 12 von oben — — eodem — diese.
— 537 — 4 von oben — — vier — den.
— 537 Anmerk. 1. Zeile 2. — — Berengger — Bernegger.
— 539 Zeile 14 von oben — — hinunter — hieunter.
— 539 — 16 von oben — — Gerichtsconst. — Reichsconst.
— 541 — 2 von oben — — Berengger — Bernegger.
— 544 — 8 von oben — — Etterhausen — Ettenhausen.
— — — 24 von oben — — rechnete — bezeichnete.
— 546 — 8 von oben — — Gelzen — Gasen
— 547 — 1 von unten — — Facultäten — Facultät.
— — Anmerkung Zeile 2. — — statt — einst.
— 552 Zeile 10 von oben — — zuvor — pur.
— — — 28 von oben — — Handverträge — Hausverträge.
— 555 — 35 von oben — — a. c. — etc.
— 559 — 31 von oben — — Act. — Art.
— 560 — 10 von oben setze nach contigerit ein Komma.
— 561 Anmerkung 2 statt executioni — executionis.
— 562 Zeile 7 von oben lies statt da möglich — unmöglich.
— 566 — 2 von oben nach Frieden setze ein Komma.

Im zweiten und dritten Hefte des fünfzehnten Bandes.

Seite 279 Zeile 8 ist zu lesen: wenigstens „geworden“ ist.
— 285 — 10 so: deren Groll gegen „den“ Stürzer ihres Götzen, des Buchstabens, bis über die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts „fortgedauert“ hat.
— 344 — 5 von unten „indirect zwar, aber“.
— 345 — 19 von unten „durch“ Nero.
— 346 — 6 von unten Dio c. 26 „ff.“
— 346 — 4 von oben Dio c. 29 statt 23 ff.
— 346 Anmerkung 2 Zeile 3 von unten Dio c. 32 statt 25.
— 347 Zeile 16 von oben 2 × 7 statt 2 + 7.
— 357 — 4 von unten „poch“ statt „nach“.
— 363 — 9 von unten „die“ jenes Lusius.
— 363 Anmerkung 3 נחשׁ חלפר statt חרטר d. h. Holpher-Nehs.
— 366 Zeile 6 von unten ist „1.“ zu streichen.
— 403 — 16 statt Sitte lies Sekte.
— 414 — 6 von unten statt anderes lies anders.
— 423 — 14 von unten statt II, 8, b lies II, 8, 6.
— 426 — 11 statt sabbathischen lies sabbathlichen.
— 429 — 9 statt daran lies davon.
— 430 — 7 statt Sitte lies Sekte.
— 430 — 13 von unten statt II, 8, b lies II, 8, 6.
— 432 — 7 statt hellenischen lies hellenistischen.

Der Angabe des Josephus über die Vorstellung der Essener vom Paradies (a. a. O. S. 428) dient die übereinstimmende des Buchs Henoch zur Bestätigung, welche Köstlin in demselben Heft S. 385 berührt.

Digitized by Google

Bericht

über die jetzt vollendete

kritische Ausgabe

der

Lutherischen Bibelübersetzung

von

Dr. H. E. Bindseil und Dr. H. A. Niemeyer,

erstattet

von

Dr. Heinrich Ernst Bindseil,

Bibliothekar an der Universität Halle-Wittenberg, Mitgliede der deutschen morgenländischen Gesellschaft, der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig, und des afrikanischen Instituts zu Paris.

Halle,

Druck der Canstein'schen Bibel-Druckerei.

1855.

Digitized by Google

Digitized by Google

Mit Gottes gnädigem Beistande ist dieses kritische Bibelwerk, mit welchem ich sechzehn Jahre beschäftigt gewesen, und wobei ich nicht bloß innere Schwierigkeiten, sondern auch mancherlei äußere Hemmnisse zu überwinden hatte, nunmehr zu Ende gebracht, und ich wünsche herzlich, daß die Theologen, welche ich bei der Bearbeitung desselben vorzugsweise im Auge gehabt, den Nutzen daraus ziehen mögen, welcher, nach meiner vollen Ueberzeugung, daraus entnommen werden kann, nämlich die *innere Geschichte* dieses Meisterwerks unsers unsterblichen Luther daraus zum ersten Male vollständig kennen zu lernen, und sein unablässiges Streben, die Gedanken des Grundtextes immer mehr in ächt deutscher Weise wiederzugeben, wie er dieses namentlich in seiner Vorrede zum Psalter deutlich ausspricht.

Mit vollem Rechte darf ich sagen, daß man dieses Alles erst jetzt *vollständig* aus dieser Ausgabe ersehe. Denn die einzigen früher veröffentlichten Versuche einer vergleichenden Zusammenstellung verschiedener Original-Ausgaben dieser Uebersetzung erstreckten sich weder auf die ganze Bibel, noch auch auf alle vorhandene Original-Ausgaben der so geprüften Bücher. Die ersten Versuche dieser Art finden sich in folgendem Buche: „*Joh. Georg Palm*, Historie der deutschen Bibel-Uebersetzung D. Martini Lutheri, von dem Jahr 1517 an bis 1534. Aus des sel. Herrn Verfassers eigener Handschrift herausgegeben, und mit einigen Anmerkungen begleitet, von *Joh. Melchior Goezen* (Halle bey Gebauer 1772. gr. 4.)", worin Palm S. 318—332. in Bezug auf den *ganzen Psalter* eine kurze Vergleichung der ersten Wittenberger Ausgabe des die poetischen Bücher enthalt[illegible]

Testaments von 1524. Fol., und dreier specieller Wittenb. Ausgaben des Psalters von 1524. 8., 1525.*) und 1528. kl. 8., und S. 102—243. in Bezug auf das ganze Neue Testament eine Vergleichung folgender 5 speciellen Ausgaben des Lutherischen Neuen Testaments: der beiden Folio-Ausgaben (Sept.- u. Decemb.-Ausg.) von 1522., der Folio-Ausg. von 1524. und der Octav-Ausgaben von 1527., 1530., so wie der Varianten der bis jetzt noch nicht aufgefundenen andern Ausgabe von 1527., welche sich in der in Emser's Neuem Test. vorangestellten „Widereinanderstrebung Luthers Testamenten" finden (vgl. meine Einleitung des VI. Theiles dieser krit. Ausg. S. XI f.), gegeben hat.

Einige Jahre später veröffentlichte der um die Bibel-Geschichte hochverdiente Joh. Melch. Goeze in seiner Schrift: „Johan Melchior Goezens sorgfältige und genaue Vergleichung der Original-Ausgaben der Uebersetzung der heiligen Schrift, von dem sel. D. M. Luther, von 1517 bis 1545, und Anzeige der dabey wahrgenommenen Verbesserungen, durch welche der unsterbliche Verfasser derselben, solche immer volkomner zu machen beflissen gewesen ist. Erstes Stück, welches die 5 Bücher Mosis in sich fasset. (Hamburg und Leipzig, Breitkopfische Buchh. 1777. XIV, 114 S. 4.) Zweytes Stück, welches die historischen Bücher des A. T., den Hiob, und die ersten 50 Psalmen in sich fasset. (Ebend. 1779. IV, 140 S. 4.)" in dem 1. Stücke S. 1—114. eine Vergleichung der ersten speciellen Ausgabe der 5 Bücher Mosis von 1523. Fol. mit den Ausgaben der ganzen Bibel von 1534. und 1541., und im 2. Stücke S. 1—140. eine Vergleichung einzelner Ausgaben in Bezug auf die historischen Bücher des Alten Test., das Buch Hiob und die ersten 50 Psalmen. Bei den historischen Büchern sind die erste specielle Ausgabe derselben von 1523. Fol. und zwei Ausgaben der ganzen Bibel von 1534. und 1541., bei Hiob die erste specielle Ausgabe der poetischen Bücher von 1524. Fol. und dieselben Ausgaben der ganzen Bibel, bei den ersten 50 Psalmen

*) Diese Ausgabe wird in der Ueberschrift der III. Rubrik bloß als „Witt. Od. 1525." ohne Angabe ihres Formats bezeichnet. Da er im Vorhergehenden S. 314. den Wittenbergischen Psalter von 1525. 8. (eig. in gr. Sedez) erwähnt und selbst gehabt zu haben scheint, die zu Wittenberg 1525. 8. erschienene Ausgabe des III. Theiles des A. T. aber, wie er S. 300. ausdrücklich sagt, nicht selbst gehabt hat, so ist wohl mit jener Ausgabe die specielle gr. Sedez-Ausgabe des Psalters dieses Jahres gemeint, die ich selbst bis jetzt noch nicht gesehen habe.

die erste Ausgabe der poetischen Bücher von 1524. Fol., ferner die speciellen Ausgaben des Psalters von 1524. 8., 1528. kl. 8., 1531. kl. 8., und drei Ausgaben der ganzen Bibel von 1534., 1541. und 1545. nebst den Bußpsalmen und einzelnen Autographen, welche Psalmen enthalten, verglichen, und außer diesen noch eine Ausgabe von 1525. 8., bei der es aber, da sie bloß mit dieser Jahrzahl in den Ueberschriften der Rubriken kurz angegeben ist, in den Vorbemerkungen aber nirgends erwähnt wird, zweifelhaft bleibt, ob es die gr. Octav-Ausgabe des die poetischen Bücher enthaltenden III. Theiles des A. T., oder die specielle gr. Sedez-Ausgabe des Psalters ist, welche beide in demselben Jahre zu Wittenberg erschienen sind. Höchst wahrscheinlich jedoch sind die aus dieser Ausgabe entnommenen Varianten lediglich aus der zuvor erwähnten Vergleichung Palm's geschöpft, so daß hier das S. 4. in der Anmerkung über diese Ausgabe Bemerkte gleichfalls gilt.

Außer diesen beiden gedruckten Collationen einzelner Ausgaben erwähne ich endlich noch eine aus der Bibliothek der Canstein'schen Bibel-Anstalt mir vorliegende handschriftliche eines ungenannten Verfassers in klein Quart, welche in zwei Abtheilungen zerfällt, deren erste folgenden Titel hat: „Extract der Lectionum Variantium so in einer ao VIII angestellten Collation etlicher alten Editionen von des sel. D. Martini Lutheri Bibel sind gesammlet worden." Diese bezieht sich auf mehr oder weniger Stellen sämmtlicher Bücher des A. und N. T. Jede der damit angefüllten 44 Quart-Seiten zerfällt in 3 Rubriken, deren linke mit Emendanda in Stad.[iensi Editione], die mittlere mit: Emendatio, die rechte mit: Codices überschrieben ist. Die hier verglichenen, in der betreffenden Rubrik mit den Zahlen 1—5. bezeichneten Codices werden auf der Rückseite des Titels so angegeben: „1. bedeutet die zu Wittenberg durch Hans Lufft gedruckte Bibel in klein folio MDXXXIV. 2. detto in etwas größerm format MDXXXV. 3. detto in noch etwas größerm format MDXLI. 4. Leipzig durch Nicol. Wollrab MDXLIII. 5. Wittemberg durch Hans Lufft in Regal folio MDXLV. Endlich 6. (als die in der linken Rubrik angegebene Ausgabe) Die Stadische, welche mit diesen ist conferiret worden, ist gedruckt durch Caspar Hollwein ao 1703. in 8." Die weit umfang-

6 unterschiedenen Editionen der teutschen Bibel D. Mart. Lutheri in einer angestellten Collation Im Monath Febr. u. Martio 1711. angemerket worden. Die Editiones, so conferiret worden, sind folgende: 1. Wittenberg in klein folio gedruckt durch Hans Luft MDXXXIV. 2. Wittenberg gedruckt durch Hans Luft in etwas größerm format, MDXXXV. 3. Wittenberg durch Hans Luft in noch etwas größerm format im Jahr MDXLI. 4. Leipzig durch Nicolaum Wollrab MDXLIII. 5. Wittenberg durch Hans Luft in Regal-folio MDXLV. 6. Stade durch Caspar Holwein in octavo MDCCIII." Diese Collation umfaßt die ganze Bibel. Die der kanonischen Bücher des A. T. füllt 220 Blätter, die der Apokryphen 20, die des N. T. 41 Blätter an. Je 2 neben einander liegende Seiten sind in 8 Rubriken eingetheilt, deren 4 auf eine Seite kommen. Die 1. Rubrik der linken Seite enthält die Capitel-Zahlen, die 2. Rubrik derselben die Lesarten der Ausgabe von MDXXXIIII., die 3. die der Ausgabe von MDXXXV., die 4. die der Ausgabe von MDXLI. Von den auf der rechten Seite stehenden Rubriken 5—8. enthält die 5. die Lesarten der Ausg. von MDXLIII., die 6. die der Ausg. von MDXLV., die 7. die der Stadischen von MDCCIII., die 8. wiederum dieselben Capitel-Zahlen, wie die 1. Rubrik.

Von diesen 3 Collationen, den einzigen mir bekannten größern*), habe ich, theils wegen ihrer innern und äußern Unvollständigkeit, theils wegen ihrer Unsicherheit, bei dieser kritischen Ausgabe keinerlei Gebrauch gemacht, sondern mich lediglich an die Original-Ausgaben selbst gehalten, und die daraus von mir gesammelten Varianten nach dem in der allgemeinen Einleitung des I. Theiles aufgestellten Plane angegeben.

Diejenigen, welche bei diesem Hauptwerke unserer deutschen Literatur zunächst die Sprache ins Auge fassen, werden theils in dem nach der letzten Original-Ausgabe von 1545. hier treu abgedruckten Texte, theils und noch mehr in den darunter angegebenen Varianten, einen Schatz jetzt veralteter Wörter **), Wortformen und Constructionen finden, welcher für

*) Einzelne kleine Proben, welche nur die Vergleichung zweier Ausgaben in Bezug auf wenige Verse enthalten, wie sie sich z. B. in Karl Alb. Weidemann's Geschichte der deutschen Bibelübersetzung Luther's (Leipzig, 1834. 8.) S. 46 ff. finden, lasse ich hier unerwähnt.

**) ... Theil derselben habe ich durch beigefügte Anmerkungen zu erläutern ...

Wörterbuch und Grammatik von hoher Wichtigkeit ist. Zwar weiß ich wohl, daß es diesen lieber wäre, wenn ich, statt der hier befolgten Beschränkung auf die sachlichen oder Interpretations-Varianten und die der Eigennamen (vergl. die allgemeine Einleitung des I. Theiles S. XXII ff.), auch die gesammte unermeßliche Fülle der bloß formalen sprachlichen Verschiedenheiten in die Varianten aufgenommen hätte *), was auch nach der früher in den Ergänzungsblättern zur Hallischen Allgemeinen Literatur-Zeitung, Januar 1842. Nrr. 3—5. veröffentlichten Anzeige und beigefügten Probe Anfangs meine Absicht war. Allein auf den Rath meines hochverehrten Lehrers, des sel. Herrn Consistorialraths Dr. Thilo, welchem der sel. Herr Director Dr. Niemeyer vollkommen beistimmte, machte ich jene Beschränkung, suchte jedoch beiderlei Zwecke, den theologischen und den bloß sprachlichen, so weit als möglich dadurch mit einander zu verbinden, daß ich in den Varianten, welche ich den in der erwähnten allgemeinen Einleitung aufgestellten Grundsätzen zufolge aufnahm, die bei den einzelnen Wörtern derselben in den verschiedenen Ausgaben sich findenden formalen Verschiedenheiten in Klammern beifügte. Aus der großen Menge dieser eingeklammerten Formen, namentlich da, wo viele zu vergleichende Original-Ausgaben vorlagen, wie besonders bei dem Neuen Testamente, wird der Leser erkennen, daß bei einer vollständigen Angabe aller bloß formalen Verschiedenheiten der Umfang dieses Werkes, so wie die Kosten und der Preis desselben wenigstens auf das Dreifache sich gesteigert haben würden, so daß also die vorgenommene Beschränkung wohl vollkommen gerechtfertigt erscheint.

Ein dritter höchst wichtiger Punkt, welcher durch diese Ausgabe, wie ich zu hoffen wage, wesentlich gefördert wird, ist die Bearbeitung einer Normal-Ausgabe der deutschen Bibel, deren Bedürfniß erst vor Kurzem Herr Prediger C. Mönckeberg in seinem sehr beherzigenswerthen Auf-

*) Dieses erhellet aus folgender Bemerkung Jacob Grimm's in der Vorrede des I. Bandes seines deutschen Wörterbuchs S. XXXV.: „Luthers bibel lag unter allen quellen am zugänglichsten und Bindseils eben erschienene, leider unvollendete ausgabe, war der feststellung d[es] textes günstig; doch hat sie die lesarten der vor 1545 erschienenen drucke für die sprache ungenügen[d] mitgetheilt." — Aus dem Folgenden ersieht man, warum ich den mir von eben diesem berühmten Sprachforscher im J. 1840. brieflich ertheilten Rath, sämmtliche Verschiedenheiten der Original-Ausgaben unter die Varianten aufzunehmen, nicht befolgt habe.

satze: „Luthers Bibelübersetzung und die Eisenacher Konferenz" in der vom Lic. K. F. Th. Schneider herausgegebenen Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben VI. Jahrg. 1855. Nr. 9. 10. aufs Neue nachgewiesen hat. Es ist nämlich in neuerer und neuester Zeit Luther's Bibelübersetzung nach so verschiedenen Principien bearbeitet und herausgegeben, daß es wahrhaft Noth thut, eine sogenannte Normal-Ausgabe, die allgemeine Aufnahme und Verbreitung finde, durch eine oberste kirchliche Behörde, von welcher allein ein solches Unternehmen mit Erfolg ausgehen kann, veranlaßt oder durchgeführt zu sehen. Die bisherigen Revisionen dieser Uebersetzung weichen hauptsächlich darin principiell von einander ab, daß bei der einen bloß die letzte Original-Ausgabe von 1545. als Grundlage angenommen, bei einer andern auch frühere und spätere Ausgaben zu Rathe gezogen sind und gar manches von jener Abweichende aus diesen aufgenommen ist. Das erstere Princip hat, wenigstens im Allgemeinen, z. B. Herr Hofrath Dr. Gersdorf bei seiner Ausgabe des Neuen Testaments im Jahre 1840., das letztere dagegen haben z. B. Herr Professor Dr. Tischendorf bei der Ausgabe des N. T.*) und Herr Dr. Hopf bei seiner revidirten Ausgabe der ganzen Bibel befolgt, wie aus des Letztern besonders herausgegebenem Vorberichte zu dieser Ausgabe sich ergibt. Nach meiner Ueberzeugung ist eine Normal-Ausgabe nur nach dem ersteren Principe ausführbar, weil nur so ein gleichmäßiger fester Anhalt dargeboten ist. Zwar steht uns als Protestanten der hebräische oder griechische Grundtext als höchste Auctorität über jeder Uebersetzung, also auch über der mit vollem Rechte so hochgefeierten Lutherischen**); allein wenn bei einer Revision die größere oder geringere Treue der Uebersetzung dieses Grundtextes

---

*) Daß er hier an mehreren Stellen statt der Lesarten der Ausg. von 1545. die Lesarten älterer Original-Ausgaben aufgenommen habe, sagt er selbst in den Prolegomenis zu dieser Uebersetzung in s. Novum Testamentum triglottum (vgl. unten S. 13. Anm. 3.), und in dem Vorworte seiner in diesem Jahre erschienenen besondern Ausgabe dieser Uebersetzung des Neuen Testaments.

**) Die Katholiken legen bekanntlich der Vulgata gleiches Ansehen wie dem Grundtexte bei, auch an den Stellen, wo sie von jenem abweicht. Denn durch das Tridentiner Concil Sess. IV. decr. 2. wurde sie, um den Protestanten ihre Berufung auf den Grundtext abzuschneiden, zum authentischen Texte erhoben.

als leitendes Princip für die Aufnahme oder Verwerfung der einzelnen Stellen festgehalten wird, so muß bald aus der einen, bald aus der andern Original-Ausgabe eine Stelle aufgenommen, nicht selten auch eine von allen Original-Ausgaben abweichende Uebersetzung gegeben werden, wie man aus den von mir in dieser Ausgabe den wichtigern Varianten beigegebenen kritischen Anmerkungen deutlich ersieht. In seiner Vorrede zum Psalter erklärt Luther ausdrücklich, daß er an mehreren Stellen vom Grundtexte absichtlich abgewichen sei, um seinen Lesern allgemein verständlich zu werden. Alle diese Stellen müßten dann entfernt und mit neuen, wörtlichen Uebersetzungen vertauscht werden. So würde man eine Bibel erhalten, die den sogenannten combinirten Bibelausgaben vergleichbar wäre, welche vor dem Erscheinen der ersten Lutherischen Ausgabe der ganzen Bibel üblich waren. Daß hierbei gar leicht eine schwankende Willkühr Ueberhand nimmt, erkennt man deutlich; auch ist, bei solchem Princip, wegen der unvermeidlichen Verschiedenheit in der Auffassung vieler Stellen, eine nur irgendwie durchgängige Uebereinstimmung niemals erreichbar. Alles dieses wird, meines Erachtens, nur vermieden, wenn die letzte Original-Ausgabe von 1545. allein als Norm festgehalten wird. Natürlich ist diese Ausgabe in ihrer hier treu abgedruckten ursprünglichen Gestalt nicht mehr für das größere Publicum geeignet, da sie ihm wegen ihrer vielen jetzt veralteten Sprachformen unverständlich ist. Diese müssen daher nothwendig in die jetzt üblichen verändert werden, wobei die Uebersetzung im Wesentlichen dieselbe bleibt. Dieses würde jedoch nicht mehr der Fall sein, wollte man außer jenen veralteten Flexionsformen auch die veralteten Wörter (z. B. Salsen [bittere Kräuter], Krebs [Harnisch], endelich [eilig]) mit jetzt dafür gebräuchlichen vertauschen. Diese müßten vielmehr beibehalten und zur Erreichung allgemeiner Verständlichkeit unter dem Texte durch kurze Anmerkungen erklärt werden *). Bei den Eigennamen aber, welche in den Original-Ausgaben so wohl in Hinsicht der Orthographie als auch in Betreff der Flexion verschieden behandelt sind, möchte ich das Verfahren empfehlen, welches ich bei der in den Jahren

---

*) Dieses Verfahren möchte ich wenigstens dem in Berliner Ausgaben (z. B. in der mir vorliegenden Ausg. Berlin 1824. gr. 8.) befolgten Verfahren, diese erklärenden Wörter sogleich im Texte selbst [illegible]

1836 ff. im Auftrage des sel. Herrn Director Niemeyer ausgeführten Revision der Canstein'schen Bibelausgaben beobachtet, und darüber wie über mein ganzes Revisions-Verfahren zu seiner Zeit der Berliner Haupt-Bibelgesellschaft schriftliche Rechenschaft abgelegt habe. Diese Eigennamen wurden hierbei durchweg von mir mit denen der Grundtexte verglichen und hiernach eine gleichmäßige Schreibart derselben festgestellt und die jetzt übliche Flexionsweise, namentlich die Genitiv-Endung bei diesem Casus hinzugefügt. — Dieses möge hier zur kurzen Darlegung meiner Ansicht, wie eine möglichst bald zu unternehmende neue Ausgabe dieser Uebersetzung auszuführen sei, genügen. Ich kehre deshalb zu dieser kritischen Ausgabe selbst zurück.

Daß seit dem Beginne meiner Vorarbeiten im Herbste 1839. und seit dem Erscheinen des I. Theiles im J. 1845. bis zur jetzigen Vollendung dieses Werkes ein so langer Zeitraum verflossen, ist theils durch die schon erwähnten Schwierigkeiten und Hemmnisse, theils auch dadurch veranlaßt, daß mir während dieser Zeit zugleich im J. 1847. die Vollendung der vom Herrn Dr. Förstemann begonnenen kritischen Ausgabe der Tischreden Luther's, und im Jahre 1848. die Fortsetzung des vom Herrn Generalsuperintendenten Dr. Bretschneider begründeten Corpus Reformatorum übertragen wurden, welche Werke einen großen Theil der neben meinem Bibliotheksamte mir frei bleibenden Zeit in Anspruch nahmen *).

---

*) Jene Vollendung der Tischreden Luther's und die Fortsetzung dieses Corpus erschienen in diesem Zeitraume unter folgenden Titeln: D. Martin Luther's Tischreden oder Colloquia, so er in vielen Jahren gegen gelahrten Leuten, auch fremden Gästen und seinen Tischgesellen geführet, nach den Hauptstücken unserer christlichen Lehre zusammen getragen. Nach Aurifaber's erster Ausgabe, mit sorgfältiger Vergleichung sowohl der Stangwald'schen als der Selneccer'schen Redaction herausgegeben und erläutert von Karl Eduard Förstemann und Heinrich Ernst Bindseil. Vierte Abtheilung. Berlin, 1848. Gebauer'sche Buchhandlung. (mit einer ausführlichen Einleitung über den Ursprung, die Beschaffenheit und Geschichte dieser Tischreden und über den bei dieser kritischen Ausgabe befolgten Plan). CXX, 750 S. gr. 8. — Corpus Reformatorum. (Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia.) Post Carolum Gottl. Bretschneiderum edidit Henricus Ernestus Bindseil. Vol. XVI. Halis Saxonum, apud C. A. Schwetschke et filium. 1850. VIII, 1300 pagg. 4.; Vol. XVII. Ibid., ap. C. A. Schwetschke et fil. (M. Bruhn.) 1851. VIII, 1148 pagg. 4.; Vol. XVIII.

Da zu diesem Bibelwerke weder meine eigene, noch öffentliche hiesige Bibliotheken mir ausreichende Hülfsmittel darboten, so war ich genöthigt, eine große Zahl von Original-Ausgaben aus andern Bibliotheken, namentlich aus den Königlichen Bibliotheken zu Berlin, Dresden und Stuttgart, aus der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, der Wernigerödischen Gräflichen Bibliothek, der Hamburger Stadtbibliothek, einzelne auch aus der Kirchenbibliothek zu Arnstadt und der Nürnberger Stadtbibliothek zu entleihen. Ich fühle mich daher gedrungen, den Herren Bibliothekaren und Behörden, welchen die oberste Leitung dieser Bibliotheken anvertraut ist, hier öffentlich meinen innigsten Dank auszusprechen für die ausgezeichnete Liberalität, mit welcher dieselben allen meinen Wünschen bereitwilligst entgegenkamen, und mir volle Muße zur Benutzung der mir geliehenen zum Theil höchst seltenen Bibliotheksschätze gewährten.

Die so erlangten Original-Ausgaben habe ich bei Angabe der daraus entnommenen Varianten, um Raumersparniß und vollständige Deutlichkeit mit einander zu verbinden, theils bloß mit einzelnen Buchstaben, theils zugleich mit abgekürzten Wörtern (wie Ausl. [Auslegung], Pr. [Predigt] u. s. w.) bezeichnet, deren Bedeutung ich überall in der Einleitung eines jeden Theiles mit den vollen Titeln der so signirten Schriften angegeben habe. Wer nach dem Grunde forscht, warum für eine einzelne Ausgabe gerade dieser und kein anderer Buchstabe als Signatur gebraucht ist, findet vollen Aufschluß darüber in folgender zu diesem Zwecke von mir herausgegebenen Schrift: „Verzeichniß der Original-Ausgaben der Lutherischen Uebersetzung sowohl der ganzen Bibel, als auch größerer und kleinerer Theile und einzelner Stellen derselben, mit Beifügung der Signaturen, wodurch sie in der kritischen Ausgabe der Lutherischen Bibelübersetzung bezeichnet werden sollen, systematisch geordnet von Heinr. Ernst Bindseil. Halle, in der Canstein'schen Bibel-Anstalt. 1840. IV, 24 S. gr. 4." Dieses Verzeichniß gab ich, da jene Ausgabe nicht in den Buchhandel gelangt war, im folgenden Jahre

---

VI, 1140 pagg. 4.; Vol. XIX. Brunsvigae, apud C. A. Schwetschke et fil. (M. Bruhn) 1853. VI, 788 pagg. 4.; Vol. XX. Ibid. 1854. VI, 830 pagg. 4.; Vol. XXI. Ibid. 185[illegible]. XVI, 1106 pagg. 4.; Vol. XXII. Ibid. 1855. [illegible]

bedeutend vermehrt, abermals heraus unter folgendem Titel: „Verzeichniß der Original-Ausgaben der Lutherischen Uebersetzung sowohl der ganzen Bibel, als auch größerer und kleinerer Theile und einzelner Stellen derselben, in systematischer Ordnung, als Festschrift zur dreihundertjährigen evangelischen Jubelfeier der Stadt Halle, herausgegeben von Heinrich Ernst Bindseil. Halle, in der Canstein'schen Bibel-Anstalt. 1841. VI, 75 S. gr. 4."

In Betreff der kritischen Anmerkungen, welche ich den wichtigern Varianten dieser Original-Ausgaben beigefügt habe, bemerke ich noch Folgendes. Bei der Erforschung des gegenseitigen Verhältnisses beider zum Grundtexte und zu den alten Uebersetzungen ließ ich die von Einzelnen geprüfte Frage, welche Ausgaben des hebräischen oder griechischen Grundtextes oder einer alten Uebersetzung Luther vor sich gehabt, absichtlich ganz außer Acht, um nicht durch vorgefaßte Urtheile irgendwie in meinem freieren Urtheile befangen zu werden, und prüfte ohne Weiteres, mit welcher Lesart der mir vorliegenden kritischen Ausgaben der Grundtexte und alten Uebersetzungen, die ich sämmtlich in den Einleitungen der einzelnen Theile genau verzeichnet habe, Text oder Variante übereinstimme, unbekümmert darum, ob Luther die Ausgabe oder den Codex, welchen jene Lesart angehört, selbst vor sich gehabt haben könne oder nicht, da überhaupt sich hierüber eine allseitig historisch sichere Nachweisung schwerlich wird ermitteln lassen. Wer Ausführlicheres hierüber zu lesen wünscht, den verweise ich namentlich auf folgende Schrift: Io. Georg. Palmii de Codicibus Vet. et N. T. quibus b. Lutherus in conficienda interpretatione germanica usus est, liber historicus, etc. (Hamburgi 1735. 8.), worin bei den von Luther benutzten Ausgaben des N. T. S. 61 ff. insbesondere auch von dem Streite geredet wird, welcher 1722. und 1723. zwischen dem damaligen Rector Tob. Eckhard in Quedlinburg und dem Halberstädter Gelehrten Peter Adolph Boysen entstand, ob nämlich die Ausgabe des griechischen N. T. von Gerbelius (Hagenoae 1521. kl. 4.) oder die zweite von Erasmus (Basileae 1519. Fol.) und die von Asulanus (Ed. Aldina, Venetiis 1518. Fol.), deren Titel in der Einleitung des VI. Theiles dieses Werkes S. XLIII ff. genauer verzeichnet sind, als Grundlage der Lutherischen Uebersetzung des N. T. zu betrachten

sei, wobei Eckhard für die von Gerbelius, Boysen für die zweite Erasmische und die Aldina stritt *). Die erstere von diesen beiden nehmen auch Eduard Reuß **) und Const. Tischendorf ***) für die griechische Quelle von Luther's Uebersetzung an. Daß er bei den folgenden Revisionen derselben auch andere Ausgaben benutzt habe, liegt sehr nahe †).

---

*) Die erste der so entstandenen 3 Streitschriften führt den Titel: M. *Tobiae Eckhardi* Conjecturae de Codice Graeco Novi Testamenti, quo usus est B. Lutherus in conficienda Germanica Interpretatione. Halberstadii, 1722. 2½ Bog. 8. (recensirt in d. Unschuld. Nachrichten des J. 1722. S. 1090—1094.). Darauf erschien die zweite mit dem Titel: *Petri Adolph. Boysen* dissertatio critica de Codice Graeco Novi Testamenti, et consilio, quo usus est B. Lutherus in conficienda Interpretatione Germanica N. T., ad Tob. Eckardum. Lipsiae, 1723. 9 Bog. 4. (recensirt in d. Unschuld. Nachrichten des J. 1723. S. 280—282.). Hierauf erschien die (aus der hiesigen Ponickau'schen Bibliothek mir vorliegende) dritte, worin Eckhard seine in der ersten Schrift aufgestellten Behauptungen gegen Boysen zu rechtfertigen suchte. Sie hat folgenden Titel: Epistola ad Perverendum Clarissimumque Virum, Petrum Adolphum Boysenium de Codice Graeco Novi Testamenti, quo usus est B. Lutherus in conficienda Interpretatione Germanica, qua suas ipse coniecturas magis illustrat M. *T. Eckhardus.* Quedlinburgi, Sumptibus Gottlob Ernesti Strunzii, Bibliopol. MDCCXXIII. 3 Bog. 4. (recensirt in d. Unschuld. Nachrichten des J. 1724. S. 893 f.).

**) In seiner Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments (Halle, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1842. 8.) S. 165., wo er bei der 2. Erasmischen Ausg. hinzusetzt: „Quelle von Luthers Uebersetzung", und bei der Hagenauer Ausg. 1521. 4. die Worte beifügt: „welche sonst für Luthers Quelle galt."

***) In seinem in der Einleitung des VI. Theiles S. XLVII. in der Anmerkung bereits angeführten Novum Testamentum triglottum graece latine germanice (Lipsiae, Avenarius et Mendelssohn, 1854. 4.), wo er in den Prolegomenis in Bezug auf den von Luther gebrauchten griechischen Text die Anmerkung hinzusetzt: Est editio Erasmica secunda, anno Christi 1519. publicata, quacum tantum non in omnibus consentit editio Hagenoae 1521. a Gerbelio procurata.

†) In einem aus der Bibliothek des hiesigen Thüringisch-Sächsischen Vereins für die vaterländische Alterthumskunde mir vorliegenden kleinen Manuscripte (Nr. 37. 4 Bll. kl. 8.) steht auf der Rückseite des Titels Folgendes: „B. Lutherus hat ein Novum Testamentum graecum, ed. Basileae 8. per Thom. Platterum, Anno M. D. XL. Mense Septemb. 1 Alph. 2 Bogen stark, als sein Manuale gehabt, darein Er selbst auf die 2 fordersten Seiten folgendes eingeschrieben." (Dieses von ihm 1541. Eingeschriebene steht mit seiner Unterschrift auf den 3 folgenden Seiten; hierauf folgt auf den nächsten 2 Seiten das von Amsdorff, welcher sich expulsus episcopus nennt, am 16. Decemb. 1549. hinten Hinzugeschriebene.) Aus diesen hineingeschriebenen Sprüchen läßt sich aber noch kein sicherer Schluß ziehen, daß er diese Ausgabe bei den von 1541. an vorgenommenen Revisionen vorzugsweise benutzt habe.

Daß ich in diesen kritischen Anmerkungen nur eine geringe Zahl von Commentaren und bei dem Neuen Testamente nur de Wette's exegetisches Handbuch angeführt habe, möge mir nicht zum Vorwurfe gereichen. Denn erstlich machte ich, zur nöthigen Ersparung des Raumes, die möglichste Kürze mir zur Pflicht, zweitens aber hielt ich es, wegen der sehr häufigen Vergleichung und Anführung der de Wette'schen Uebersetzung, für das Zweckmäßigste, vorzugsweise die damit in enger Beziehung stehenden Commentare zu vergleichen und darauf zu verweisen, zumal da in denselben eine reiche Uebersicht der Auslegungen Anderer dargeboten wird.

Schließlich gebe ich Titel und Umfang der sieben Theile dieser kritischen Ausgabe der Lutherischen Bibelübersetzung hier an:

Dr. Martin Luther's Bibelübersetzung nach der letzten Original-Ausgabe, kritisch bearbeitet von Dr. Heinrich Ernst Bindseil und Dr. Hermann Agathon Niemeyer, Director der Francke'schen Stiftungen und der Canstein'schen Bibel-Anstalt. Erster Theil. Die fünf Bücher Mose's. Halle, in der Canstein'schen Bibel-Anstalt. 1845. XXVIII, 428 S. gr. 8. — Zweiter Theil. Die historischen Bücher des Alten Testaments Josua — Esther. Ebend. 1846. XII, 535 S. gr. 8. — Dritter Theil. Die poetischen Bücher des Alten Testaments Hiob — Hoheslied. Ebend. 1848. XXX, 421 S. gr. 8. — Vierter Theil. Die prophetischen Bücher des Alten Testaments Jesaia — Maleachi. Ebend. 1850. XXXVIII, 458 S. gr. 8. — Fünfter Theil. Die apokryphischen Bücher des Alten Testaments Judith — Gebet Manasse's. Ebend. 1853. VIII, 264 S. gr. 8. — Sechster Theil. Die historischen Bücher des Neuen Testaments Evangelium Matthäi — Apostelgeschichte. Ebend. 1854. LVIII, 350 S. gr. 8. — Siebenter Theil. Die apostolischen Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, nebst Luther's Vorreden und Randbemerkungen zu den biblischen Büchern. Ebend. 1855. LXXII, 568 S. gr. 8.

Daß auf den Titeln aller dieser Theile außer meinem Namen auch der des sel. Herrn Directors Dr. Niemeyer steht, rührt davon her, daß

derselbe bei dem Beginne dieses Unternehmens die Absicht aussprach, die Apokryphen des Alten Testaments und das ganze Neue Testament selbst bearbeiten zu wollen. Als dann aber ein unerwartet zeitiger Tod die Ausführung dieses früher gefaßten Entschlusses verhinderte, übernahm ich auch die Bearbeitung der diese Bücher enthaltenden drei letzten Theile, behielt aber den Anfangs in Bezug auf jenen Entschluß festgestellten Titel bei allen Theilen unverändert bei.

Gott gebe, daß das bei dieser langwierigen, mühevollen Arbeit Erstrebte wirklich erreicht werde.

Halle, im September 1855.

Dr. H. E. Bindseil.

Digitized by Google

Prospectus.

Verlag von **Kreidel & Niedner** in Wiesbaden.

Die Evangelien-Harmonie

oder

Das Leben Jesu,

Aus den vier Evangelien in der Lutherischen Uebersetzung nach Sach- und Zeitordnung zusammengestellt,

mit

wissenschaftlicher Einleitung nebst tabellarischer Uebersicht versehen

und

allen schriftkundigen Freunden des Herrn

insbesondere

den Lehrern des Evangelischen Volkes in Kirche und Schule

dargebracht von

Christian Lex,

ehemals Professor an dem evangelisch-theologischen Seminar zu Herborn, nunmehr Director des evangelischen Schullehrer-Seminars zu Usingen.

Lexicon 8. Geheftet. Preis Rthlr. 1. — oder fl. 1. 45 kr. Rh.

Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gestellt, die Harmonie der vier Evangelien durch chronologisch-synoptische Arrangirung des evangelischen Textes thatsächlich darzustellen und in einer Einleitung kurz zu begründen. Der Freudigkeit des Glaubens an das Evangelium soll dadurch bei denkenden Protestanten ein Vorschub geleistet werden. Das Buch verschmäht allen äußeren Schein der Gelehrsamkeit, wer indessen in der so schwierigen Wissenschaft der evangelischen Harmonistik zu Hause ist, wird die dem Werke zu Grunde liegenden Studien wohl erkennen und wird ebensosehr den ausdauernden Fleiß des Verfassers, wie auch die Selbstständigkeit seines Forschens anerkennen müssen. Gebildete Laien jeden Standes werden in dem Buche die wohlthuendste, glaubenstärkendste Belehrung finden. **Insbesondere wird das Buch praktischen Geistlichen und allen Lehrern, welche die Jugend in der evangelischen Geschichte zu unterrichten haben,** in hohem Grade willkommen sein, indem es zu einer ungemein einfachen und leichten Uebersicht

Digitized by Google

über den Inhalt der vier Evangelien, mithin über das Leben Jesu, verhilft. Wenn überhaupt seit den letzten Jahrzehnden die deutsche Theologie in der Wissenschaft des Lebens Jesu ihren Angelpunkt gefunden hat, wenn insbesondere seit den bekannten Angriffen des Dr. Dav. Strauß die neueste Zeit mit unwiderstehlicher Macht zur Centralquelle der heiligen Geschichte hindrängt, so dürfte vorliegendes Buch recht eigentlich auf religiösem Gebiete das zeitgemäßeste sein. Wenn auch mancher Leser in diesem oder jenem Punkte der chronologischen Anordnung abweichender Meinung bleiben sollte, ja selbst einzelne Grundsätze, nach denen die Schrift gearbeitet ist, nicht ganz zu den seinigen sollte machen können; so wird nichtsdestoweniger das Buch für ihn in theoretischer Hinsicht ein sehr anregendes sein und in praktischer Hinsicht ein sehr brauchbares bleiben.

Der Standpunkt des Verfassers ist derjenige einer besonnenen ehrfurchtsvollen Prüfung huldigenden Positivität, der Standpunkt, welcher zwar der sogenannten lauen Mittelstraße nicht Freund ist, aber auf der sonnigen Höhe des evangelisch-protestantischen Glaubens festen Platz genommen hat und von da mit hoffnungsvoller Ruhe auf die Wege extremer Richtungen hinabschaut. Literärische Erscheinungen dieser Art auf dem religiös-kirchlichen Gebiete werden alle Zeit ihren dauernden Werth behaupten.

In demselben Verlage erschien ferner so eben:

Schleiermacher's
Lehre von der Versöhnung.

In ihrem Zusammenhange
mit
der Schleiermacher'schen Christologie überhaupt,
sowie in ihrem
Verhältniß zur rationalistischen, altorthodoxen und rein biblischen Lehre
dargestellt und beleuchtet
von
Dr. Carl Georg Seibert.

Geh. 8. Preis 8 Ngr. oder 28 kr. Rh.

Literarische Neuigkeiten
von Justus Albert Wohlgemuth in Berlin
so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Aus Schutzengels Tagebuch. Erzählungen für Kinder von E. J. mit einem Vorwort von Dr. K. L. Biernatzki. 8. cart. Preis 10 Sgr.

Evangelienbüchlein für evangelische Lehrer. Schriftgemäße Auslegung der heiligen Sonntagsevangelien von Dr. F. E. Johannes Crüger. gr. 8. broch. Preis 15 Sgr.

Dr. **Martin Luthers kleiner Katechismus.** Mit einem Vorwort von Dr. v. Harleß und 28 Stahlstichen. Dritte Stereotyp-Ausgabe. 4. broch. Preis 20 Sgr.

Abhandlungen zur systematischen Theologie. I. Zur Controverse über Kirche und Amt. II. Ueber Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises. Von Dr. Hermann Reuter. gr. 8. broch. Preis $1^1/_3$ Thlr.

Güldenes Kleinod in geistlichen Liederperlen. Ein Ziehkästlein für Kinder Gottes. In Etui Preis 6 Sgr.

Gnadensiegel, ein christlicher Oblatenschatz. In Etui Preis 5 Sgr.

Kirchenordnung der ev.-luth. Gemeinen in Süd-Australien nebst einigen Erläuterungen von A. Kavel. 8. geh. Preis 3 Sgr.

So eben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes **gratis** zu erhalten:

Bericht über die jetzt vollendete kritische Ausgabe der Lutherischen Bibelübersetzungen von Dr. H. E. Bindseil und Dr. H. A. Niemeyer, erstattet von Dr. H. E. Bindseil. 1 Bogen gr. 8.

Halle, October 1855.

Canstein'sche Bibelanstalt.

Soeben erschien bei **F. A. Brockhaus** in **Leipzig** und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die Zeichen der Zeit.

Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde.

Von

Christian Carl Josias Bunsen.

Erstes Bändchen. Erstes Zehend. Briefe an **Ernst Moritz Arndt** über den christlichen Vereinsgeist und die kirchliche Richtung der Gegenwart. Erste Abtheilung. Erster bis siebenter Brief.

8. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.

Digitized by Google

Wohlfeilste vollständige Ausgabe von Bengelii Gnomon.

Eingetretene Concurrenz veranlasst mich, den Preis von

D. JOH. ALBERTI BENGELII

GNOMON NOVI TESTAMENTI,

IN QUO

EX NATIVA VERBORUM VI SIMPLICITAS, PROFUNDITAS, CONCINNITAS, SALUBRITAS SENSUUM COELESTIUM

INDICATUR.

EDITIO TERTIA,

PER FILIUM SUPERSTITEM,

M. ERNESTUM BENGELIUM,

QUONDAM CURATA,

QUARTO RECUSA

ADJUVANTE

JOHANNE STEUDEL.

Mit 2½ Bogen Index, der Vorrede und dem Leben des Verfassers. 76 Bogen Lexicon-Octav, geheftet, 1855,

auf 4 fl. 12 kr. rheinisch oder 2 Thlr 12 ngr.

festzusetzen.

Diese Ausgabe empfiehlt sich nicht allein durch Wohlfeilheit, Correctheit und Vollständigkeit, sondern ist auch mit ganz neuen Lettern auf schönes, starkes Papier sehr elegant gedruckt.

Tübingen, November 1855. ***L. Fr. Fues,***
Verlagshandlung.

Soeben ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der christliche Eid

nach

Entstehung; Entwickelung; Verfall und Restauration.

Von **F. G. L. Strippelmann.**

gr. 8. geh. 1½ Thlr.

Den **Theologen, Juristen** und **Staatsmännern** wird diese Schrift um so mehr angelegentlichst empfohlen, als in neuerer Zeit die Klagen über Verletzung der Eidespflichten sich häufen.

Th. Fischer's Verlagshandlung in Cassel.

Digitized by Google

Im Verlage von G. B. Leopold in Rostock ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Vorträge

der

unitarisch christlichen Deistenlehre,

zu Gunsten ihrer gehofften Kirche

verfaßt von

Klare, geb. Schultze.

Preis 15 Sgr.

Bei **F. A. Brockhaus** in **Leipzig** erschien soeben und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

VETUS TESTAMENTUM

graece iuxta LXX interpretes. Textum Vaticanum Romanum emendatius edidit, argumenta et locos Novi Testamenti parallelos notavit, omnem lectionis varietatem codicum vetustissimorum Alexandrini, Ephraemi Syri, Friderico-Augustani subiunxit, prolegomenis et epilegomenis instruxit **Constantinus Tischendorf.** Editio altera correctior et auctior.

2 tomi. 8. 4 Thlr. Ausgabe auf Schreibpapier 6 Thlr.

Die so bald nöthig gewordene zweite Auflage der Tischendorfschen Septuaginta beweist, dass die ihr bei ihrem Erscheinen von vielen Seiten ausgesprochene Anerkennung eine wohlbegründete war und dass sie in der That, wie sich Dr. Rudelbach ausdrückt, „ein tiefgefühltes Bedürfniss in angemessenster Weise befriedigte."

In der C. H. Beck'schen Buchhandlung in **Nördlingen** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Layriz, Dr. Fr., Kern des deutschen Kirchengesangs zum Gebrauche evangelisch-lutherischer Gemeinden und Familien. 3. Auflage. Vierte Abtheilung, 263 Weisen enthaltend. hoch 4. Preis 3 Thaler 25 Ngr. oder 6 fl. 24 kr.

Die große Theilnahme, mit welcher die Layriz'sche Liedersammlung aufgenommen wurde, gibt das beste Zeugniß, daß diese Choralsammlung eine Lieblings-Sammlung geworden ist.

Hofmann, Dr. J. Chr. K. von, der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch. Zwei Hälften oder drei Theile. 8. 85 Bogen. 7 Rthlr. 19 Ngr. oder 13 fl. 4 kr.

Die Verlagshandlung erlaubt sich mit obiger Anzeige die Bemerkung zu verbinden, daß nun ein in der theologischen Literatur Epoche machendes Werk vollendet ist, welches gleich nach dem Erscheinen des ersten Bandes wegen seiner entscheidenden Wichtigkeit für Exegese und Dogmatik von den verschiedensten Seiten freudig begrüßt worden ist.

Digitized by Google

Vorräthig bei B. Behrend in Krotoschin und durch alle Buchhandlungen ist zu beziehen:

Geschichte der Juden

von dem

Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischer Staates.

Von Dr. H. Grätz.

Dritter Band. Preis 2 Thaler 15 Ngr.

Bei Gustav Mayer in Leipzig sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Allgemeine

kirchliche Chronik

von

Karl Matthes,

Pfarrer in Oberarnsdorf.

2. Jahrgang, 1855. — 12 Bogen. Preis 12 Ngr.

Inhalt.

Einleitung. — **Erster Abschnitt.** Geschichtliches aus der evangelischen Kirche. — Erstes Kapitel. Allgemeines in Bezug auf Bekenntniß, Cultus und Verfassung aus den Verhandlungen der kirchlichen Vereine und Conferenzen. — Zweites Kapitel. Verbreitung und Befestigung des Protestantismus in katholischen Gegenden. Aeußere und innere Mission. — Drittes Kapitel. Zur Geschichte der Theologie und der theologischen Streitigkeiten. Theologische Literatur. — Viertes Kapitel. Specialgeschichtliches aus den einzelnen evangelischen Landeskirchen. — Anhang I. Von alten und neuen Secten. — Anhang II. Todesfälle. — **Zweiter Abschnitt.** Zur Geschichte der römisch-katholischen Kirche. — Fünftes Kapitel. Zur Universalgeschichte der katholischen Kirche. — Sechstes Kapitel. Specialgeschichtliches aus der katholischen Kirche. — Anhang. Todesfälle.

Biblische Concordanz

oder

dreifaches Register über Sprüche im Allgemeinen,

über Textstellen für besondere Fälle und über Sachen, Namen und Worte.

Von M. F. J. Bernhard.

Zweite durchaus revidirte, vermehrte, verbesserte und mit Stereotypen gedruckte Auflage.

63 Bogen in 10 Lief. à 10 Ngr. Subscriptions-Preis.

Die

BEDEUTENDSTEN KANZELREDNER

der älteren luthrischen Kirche von Luther bis zu Spener

in

Biographieen und einer Auswahl ihrer Predigten.

Von ***P. W. Beste.***

I. Band. Die bedeutendsten Kanzelredner der luthrischen Kirche im Reformationszeitalter, in 5 Lief. von 6 Bogen à 10 Ngr.

Digitized by Google

Eröffnung einer neuen Subscription
auf die
Real-Encyklopädie
für
protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung
mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten
herausgegeben
von
Dr. Herzog,
ord. Professor der Theologie in Erlangen.

---

1. bis 5. Band. A—Hermeneutik.

Lexikon-Format. Preis des Bandes von 50 Bogen 2²/₃ Thlr. oder 4 fl.

Nachdem von diesem Werke bereits 5 Bände erschienen sind, deren Anschaffung auf Einmal Manchem vielleicht nicht erwünscht ist, so wird hiemit eine neue Subscription eröffnet, und zwar in der Weise, daß vom 1. Juli an, alle 3 Monate ein Halbband zu dem Preise von 1¹/₃ Thlr. oder 2 fl. ausgegeben wird, wobei es übrigens auch Jedem unbenommen bleibt, alle 5 Bände auf Einmal zu beziehen.

Die Erscheinung der ferneren Bände erleidet hiedurch selbstverständlich keine Unterbrechung; es ist vielmehr alle Vorkehrung getroffen, daß jährlich etwa 100 Bogen geliefert werden, so daß hoffentlich 1859 das ganze Werk, dessen Umfang 12 Bände nicht überschreiten wird, vollendet seyn wird.

Jede Buchhandlung ist im Stande, einen oder einige Bände zur Ansicht vorzulegen.

Der unterzeichnete Verleger hofft, daß der theologischen Encyklopädie die günstige Aufnahme, die ihr von ihrem ersten Erscheinen an zu Theil wurde, auch ferner erhalten bleibe, und ladet hiedurch zur Betheiligung an der neuen Subscription ein.

Stuttgart, Juni 1856. **Rudolf Besser.**

Verzeichniß der Herren Mitarbeiter an den 5 erschienenen Bänden:

Ahlfeld, Dr., Pastor in Leipzig.
Alt, Dr., Pastor in Berlin.
Arnold, Dr., Privatdocent in Halle.
Auberlen, Prof. der Theol. in Basel.
Baumgarten, Dr., Prof. in Rostock.
Beck, Stadtpfarrer in Reutlingen.
Bertheau, Dr., Prof. in Göttingen.
Böhmer, Dr. lic., in Halle.
Bouterweck, Dr., Direkt. in Elberfeld.
Brauer, Candidat in Hamburg.
Cosack, Dr., Prof. in Königsberg.
Delitzsch, Dr., Prof in Erlangen.
Dieckhoff, lic. theol., Prof. in Göttingen.
Dietlen, lic., Prof. in Halle.
Dillmann, Dr., Prof. in Kiel.
Dorner, Dr., Prof. in Göttingen.
Dryander, Superintendent in Halle.
Ebrard, Dr., Consistorialrath in Speyer.
Engelhardt, Dr., in Erlangen.
Engelstoft, Dr., Bischof in Odense.

Digitized by Google

Erbkam, Dr., Prof. in Königsberg.
Fritzsche, Dr., Prof. in Zürich.
Fronmüller, Dr., Pfarrer in Münster.
Gaß, Dr., Prof. in Greifswalde.
Göbel, Dr., Pfarrer in Coblenz.
Göschel, Dr., Consistorialpräsident a. D. in Berlin.
Göschen, Dr., Prof. d. Rechte in Halle.
Gosche, Dr., in Berlin.
Graf, Dr., Prof. in Meißen.
v. Grüneisen, Dr., Oberhofprediger in Stuttgart.
Güder, Pfarrer in Bern.
Hagenbach, Dr., Prof. in Basel.
Hahn, Dr., Prof. in Breslau.
Hartmann, Decan in Tuttlingen.
Hauber, Prälat in Ulm.
Heller, Dr., Pastor in Travemünde.
Henke, Dr., Prof. in Marburg.
Heppe, Dr., Prof. in Marburg.
Hoffmann, Dr., General-Superintendent in Berlin.
Hoffmann, Dr., Prof. in Jena.
Hundeshagen, Dr., Prof. in Heidelberg.
Jacobson, Dr., Prof. der Rechte in Königsberg.
Jakobi, Dr., Prof. in Halle.
Jäger, Repetent in Tübingen.
Kienlen, Dr., Pastor in Colmar.
Klaiber, Dr., Pfarrer in Frauenzimmern.
Kling, Dr., Decan in Marbach.
Klippel, Dr., Rector in Verden.
Klose, Dr., in Hamburg.
Klüpfel, Dr., in Tübingen.
Koch, Decan in Heilbronn.
Köstlin, Dr., Prof. in Göttingen.
Krafft, Dr., Prof. in Bonn.
Kurtz, Dr., Prof. in Dorpat.
Landerer, Dr., Prof. in Tübingen.
Lange, Dr., Prof. in Bonn.
Lechler, Dr., Decan in Knittlingen.
Lepsius, Dr., Professor in Berlin.
Leyrer, Pfarrer in Mägerkingen.
Lindner, Dr., Prof. in Leipzig.
Matter, Dr., Prof. in Straßburg.
Mejer, Dr., Prof. d. Rechte in Rostock.
Merkel, Dr. Prof. d. Rechte in Halle.
Merz, Dr., Stadtpf. in Schwäbisch-Hall.
Möller, lic., in Halle.
Müller, Dr., Prof. in Halle.
Müller, Dr., Prof. in Basel.
Nägelsbach, Pfarrer in Unterleimleiter.
Neudecker, Dr., in Gotha.
Nitzsch, Dr., Prof. in Berlin.
Oehler, Dr., Prof. in Tübingen.
Ostertag, Dr., in Basel.
Palmer, Dr., Prof. in Tübingen.
Paret, Diakonus in Brackenheim.
Pelt, Dr., Pastor in Kemnitz.
Piper, Dr., Prof. in Berlin.
v. Polenz in Halle.
Pressel, Pfarrer in Wankheim.
Pressel, Dr., Diakonus in Tübingen.
Rebepenning, Dr., Superintendent in Ilfeld.
Reuchlin, Dr., Pfarrer in Pfrondorf.
Reuß, Dr., Prof. in Straßburg.
Reuter, Dr., Prof. in Greifswalde.
Rödiger, Dr., Prof. in Halle.
Rüetschi, Pfarrer in Kirchberg, C. Bern.
Schenkel, Dr., Prof. in Heidelberg.
Scheurl, Dr., Prof. d. Rechte in Erlangen.
Schmidt, Dr., Prof. in Straßburg.
Schöberlein, Dr., Prof. in Göttingen.
Schöll, Dr., Kaplan in London.
Schwarz, Dr., Kirchenrath in Jena.
Schweizer, Dr., Prof. in Zürich.
Semisch, Dr., Prof. in Breslau.
Steitz, Pfarrer in Frankfurt.
Stowe, Dr., Prof. in Andover. V. St. A.
Sudhoff, lic., Pfarrer in Frankfurt.
Thiersch, Dr., in Marburg.
Tholuk, Dr., Prof. in Halle.
Tischendorf, Dr., Prof. in Leipzig.
Trechsel, Decan in Vechingen, C. Bern.
Uhlhorn, Dr., Privatdoc. in Göttingen.
Ullmann, Dr., Prälat in Carlsruhe.
Ulrici, Dr., Prof. in Halle.
Umbreit, Dr., Prof. in Heidelberg.
Vaihinger, Pfarrer in Nehren.
Vogel, lic., Privatdocent in Jena.
Vogt, Dr., Prof. in Greifswalde.
Voigt, Dr., Prof. in Königsberg.
Voigt, Dr., Privatdocent in Königsberg.
Wagenmann, Dr., Diak. in Göppingen.
Wasserschleben, Dr., Prof. d. R. in Gießen.
Weber, Dr., Direktor in Heidelberg.
Weizsäcker, Dr., Hofkaplan in Stuttgart.
Wichern, Dr., in Horn bei Hamburg.
Wieseler, Dr., Prof. in Kiel.
Wilken, Dr., Archidiakon in Stralsund.
Zimmermann, Dr., Präl. in Darmstadt.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Digitized by Google

Im Verlage des Unterzeichneten erscheinen:

Jahrbücher für deutsche Theologie

herausgegeben von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Die Jahrbücher werden Abhandlungen bringen aus dem Gebiete der systematischen Theologie (vorzugsweise der Dogmatik und Ethik, sammt Symbolik, Apologetik und Religions-Philosophie) aber auch aus der historischen, exegetischen und praktischen Theologie, soferne solche in lebendigem Zusammenhange mit den Aufgaben der ersteren stehen, außerdem beurtheilende Uebersichten der deutschen und außerdeutschen theologischen Hauptwerke. Der Standpunkt, welchen dieselben festzuhalten und zu vertreten gedenken, wird aus den ersten Heften selbst erhellen.

Die Herausgeber wollen weder rein gelehrte Arbeiten veröffentlichen, noch sich an den kirchenpolitischen Zeitfragen betheiligen, sondern theils die wissenschaftliche Forschung in den Hauptfragen der evangelischen Theologie fördern, theils die Ergebnisse derselben, auch in einer freieren dem Verständnisse weiterer Kreise offenen Darstellung, mittheilen. Sie achten damit der evangelischen Kirche zu dienen, deren wissenschaftliche Gabe nicht ihre geringste ist, und welche von einer eingehenden Pflege derselben eben jetzt auch neben der kirchenbildenden Thätigkeit besonderen Segen haben möchte. Denn wenn auch der Strom der Zeit für den Augenblick mehr auf andere Wege zu drängen scheint, so halten sie es wie für ein nie erlöschendes, so gerade jetzt nur um so mahnenderes Bedürfniß, an der Erkenntniß und Begründung der höchsten christlichen Grundwahrheiten, nach den unerschöpflichen Quellen der heiligen Schrift und des reformatorischen Zeugnisses fortzuarbeiten, und hiedurch sowohl dem Unglauben zu wehren, als dem geistigen Verlangen bei den denkenden Gläubigen entgegen zu kommen.

In diesem Sinne hoffen sie auf die Theilnahme derjenigen,

Digitized by Google

welche diese Anliegen theilen, wenn sie sich mit dem gegenwärtigen Unternehmen, dessen kirchlicher Grundtypus sich übrigens durch die That selbst bewähren wird, anderen in mehr oder weniger verwandtem Geiste schon länger wirksamen zur Seite stellen, und der gemeinsamen Absicht eine neue Stütze zu bieten gedenken. Sie haben sich bereits der Zusage thätiger Mitwirkung von vielen gleichgesinnten verehrten Männern zu erfreuen, und werden jede Mittheilung, die ihnen in befreundetem Geiste zukommt, dankbar annehmen.

Zusendungen sind franco an einen der Herausgeber oder auf Buchhändler-Weg an den Verleger zu richten. Bei dem Umfange der Arbeiten möge darauf gesehen werden, daß dieselben ganz oder doch wenigstens je mit Einem in sich abgeschlossenen Theile in Ein mehrere Abhandlungen enthaltendes Heft aufgenommen werden können.

Das erste Heft enthält:

I. Die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart.
II. Ehrenfeuchter, über theol. Principienlehre.
III. Köstlin, über den Lehrgehalt des Römerbriefs mit Beziehung auf die kirchliche Lehrform.
IV. Weizsäcker, zur Lehre vom Wesen der Sünde.
V. Liebner, aus Vorlesungen über die Dogmatik.

Die Jahrbücher erscheinen in vierteljährlichen Heften von etwa 12 Bogen. Der Preis des Jahrganges oder Bandes von 4 Heften ist 4 Thlr. oder 7 fl.

Da das erste Heft im Juli d. J. erscheint, so wird der erste Jahrgang oder Band nur 2 Hefte enthalten.

Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen Deutschlands, der Schweiz und des Auslandes an.

Stuttgart, im Juli 1856.

Rud. Besser.

Druck von Blum & Vogel in Stuttgart.

Digitized by Google

In der Verlagsbuchhandlung von **L. Fr. Fues** in **Tübingen** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Zeller, Dr. E., die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. 1. Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsocratische Philosophie. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. gr. 8. broch. 51 Bogen.
6 fl. 24 kr., 3 Thlr 21 ngr.

Der Verfasser hat diese neue Auflage zu einer vollständigen Umarbeitung seines Werks benützt, welche die Geschichte der vorsokratischen Philosophie nach allen Seiten an der Hand der Quellen und unter fortgehender Berücksichtigung der einschlagenden neueren Litteratur im Zusammenhang darstellt. Eine ausführliche Einleitung bespricht auch alle die Erscheinungen, welche auf dem Gebiete der Religion, der Poesie, des sittlichen und des politischen Lebens zur Entstehung der griechischen Wissenschaft beitrugen. Bei der ungetheilten Anerkennung, welche dieser Schrift schon in ihrer ersten Gestalt zu Theil wurde, glauben wir sie jetzt um so mehr der Beachtung aller derer empfehlen zu dürfen, welche sich für die Geschichte der alten Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft interessiren, und wir machen namentlich die Besitzer der ersten Auflage darauf aufmerksam, dass ihnen gerade diese neue Bearbeitung des ersten Theils fast unentbehrlich sein wird.

Biblische Geschichte zunächst für mittlere Schulklassen, mit einem Leitfaden zum Bibellesen und einigen Schulgebeten. Herausgegeben von Decan Freihofer. gr. 8.
Preise: Unmittelbar beim Verleger gegen portofreie Vorausbezahlung einzeln roh 14 kr., 25 Exempl. 5 fl.
Im Buchhandel einzeln 18 kr., 5½ ngr.
25 Exempl. 6 fl. 40 kr., 3 Thlr 28 ngr.

Das Krankenbett zu Jesu Füßen, oder Sammlung erwecklicher und tröstlicher Exempel von Leidenskampf und Glaubenssieg aus älterer und neuerer Zeit, zum segensreichen Gebrauch in Familien, Heilanstalten u. s. w. herausgegeben von einem evangelischen Geistlichen. gr. 8. broch. 40 kr., 12 ngr.

In **Friedrich Voigt's** Verlagsbuchhandlung in **Leipzig** erschien soeben und ist durch jede solide Buchhandlung zu beziehen:

Symbolik
oder systematische Darstellung
des symbolischen Lehrbegriffs
der verschiedenen christlichen Kirchen und namhaften Sekten
von
Professor **Dr. R. Hofmann.**
35 Bogen in gr. 8. Elegant gedruckt und broch. Preis 3 Thlr.

Ueber den Berg Galiläa (Matth. 28, 16).
Ein Beitrag zur Harmonie der evangelischen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen.
Programm, von Professor **Dr. R. Hofmann.**
5 Bogen in 4. Elegant gedruckt und broch. Preis 10 Ngr.

Digitized by Google

Im Verlage von S. Hirzel in Leipzig erschien soeben:

Die Lehre der Apostel

dargestellt von

Hermann Meßner.

gr. 8. broch. Preis 2 Thlr $7\frac{1}{2}$ ngr.

Soeben erschien bei **F. A. Brockhaus** in **Leipzig** und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Zur Geschichte der neuesten Theologie.

Von

Karl Schwarz,

außerordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

8. Geh. 2 Thaler.

Im Verlage von **Friedrich Vieweg & Sohn** in **Braunschweig** ist soeben erschienen:

ZUM NÄHEREN VERSTÄNDNISS

DES

CONCORDATS

VOM

XVIII. AUGUST MDCCCLV.

Royal 8. Geh. Preis 4 Ggr.

In der **C. H. Beck'schen** Buchhandlung in **Nördlingen** erschien soeben:

Lehrbuch der Kirchengeschichte von Dr. H. Schmid, Professor der Theologie zu Erlangen. Zweite Auflage. 8. 36 Bogen. 3 fl.

Bei **Th. Kunike** (C. A. Koch's Verlagshandlung) in **Greifswald** erschien:

Symbolik der christlichen Confessionen und Religionspartheien, von H. A. Baier, Prof. und Dr. der Theologie. I. Band: Symbolik der römisch-katholischen Kirche. gr. 8. geh. 3 Thlr. 13 Ngr.

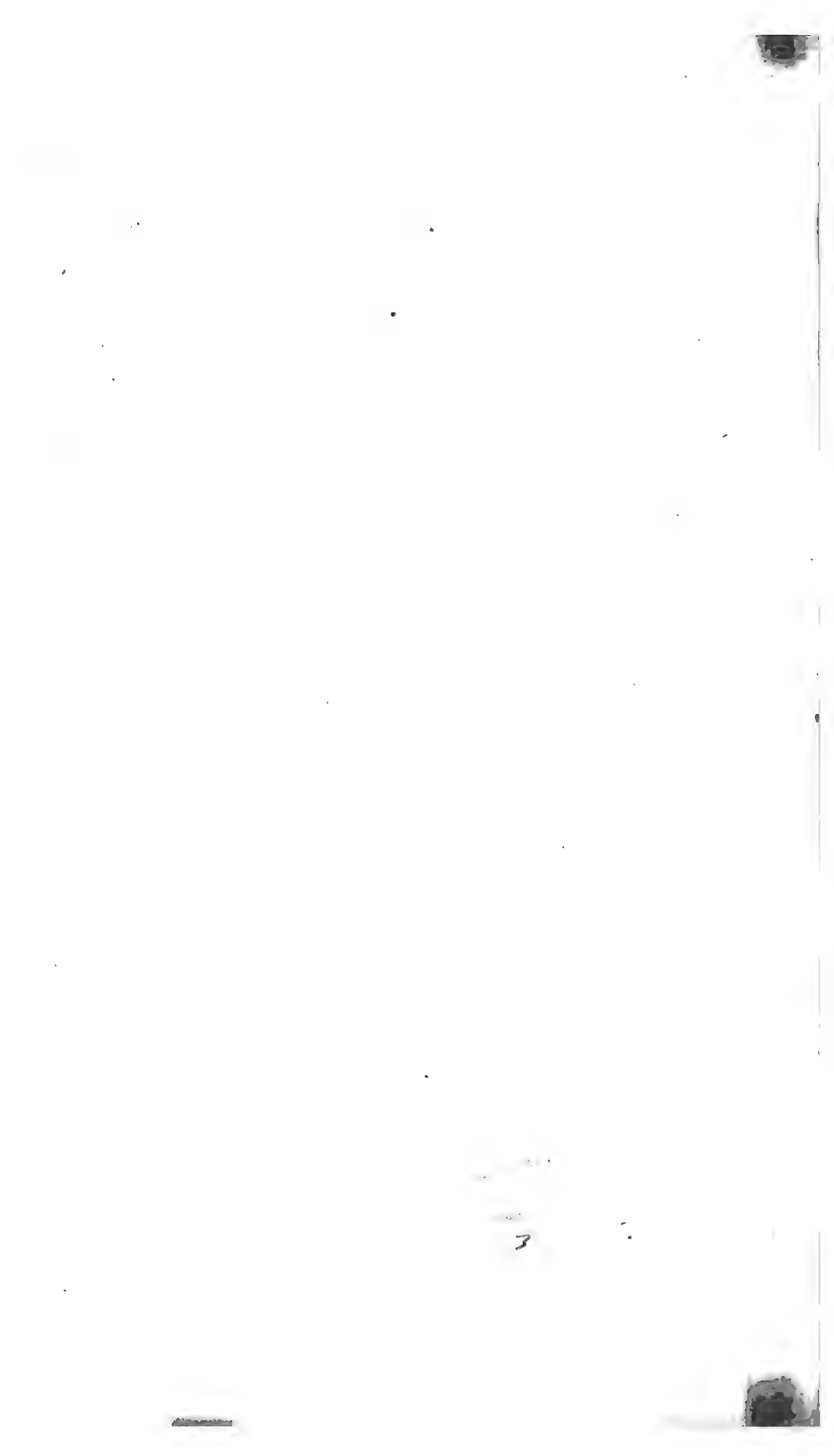
Wörterbuch der niederdeutschen Sprache älterer und neuerer Zeit. Von J. G. L. Kosegarten. I. Bd. 1. Lief. med. 4. geh. $1\frac{1}{2}$ Thaler.

☞ Erscheint in etwa 6 Lieferungen zu 23 Bogen à 2 Ngr. für die Subscribenten; später tritt unwiderruflich ein erhöhter Ladenpreis ein. Jeder Lieferung ist ein Register beigegeben.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Digitized by Google

Digitized by Google